AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
HUMANISMO

Ernesto Grassi

Heidegger y el problema del humanismo



Bibliografía de Ernesto Grassi
a cargo de Emilio Hidalgo-Serna

ANTHROPOS

HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DEL HUMANISMO

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

HUMANISMO

Colección dirigida por Emilio Hidalgo-Serna y José Manuel Sevilla

9

Ernesto Grassi

HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DEL HUMANISMO

Nota al lector y Bibliografía de Ernesto Grassi
a cargo de Emilio Hidalgo-Serna

Traducción, introducción y notas
de Ubaldo Pérez Paoli

Con la colaboración de la
FUNDACIÓN
STUDIA HUMANITATIS



Heidegger y el problema del Humanismo / Ernesto Grassi ; nota al lector y Bibliografía de Ernesto Grassi a cargo de Emilio Hidalgo-Serna ; traducción, introducción y notas de Ubaldo Pérez Paoli. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2006
XXXII p. 156 p. ; 20 cm. (Autores, Textos y Temas. Humanismo ; 9)

Tít. original: "Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies". — Bibliografía del autor p. 95-99. Apéndice bibliográfico p. 101-147. — Índices
ISBN 84-7658-784-8

1. Heidegger, Martin, 1889 -1976 - Crítica e interpretación 2. Humanismo 3. Filosofía del Renacimiento I. Hidalgo-Serna, Emilio, pr. II. Pérez Paoli, Ubaldo, tr., intr. y n. III. Título IV. Colección
1(Hei)
165.6

Título del original en inglés: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*

Primera edición en Anthropos Editorial: 2006

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 84-7658-784-8
Depósito legal: B. 34.862-2006
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada y Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

NOTA AL LECTOR

Este libro prosigue ahora la meditación iniciada por Ernesto Grassi en el capítulo final de su reflexión filosófica sobre *El poder de la fantasía* (Anthropos, vol. 7 de esta serie *Humanismo,* 2003, pp. 217-242). En 1980 Grassi publicó simultáneamente en Alemania y en Estados Unidos un importante ensayo sobre Heidegger y la tradición humanista.[1] Diez años después, el autor incluyó en su volumen *Vico and Humanism* la versión americana de aquel trabajo, cuya traducción española de Jorge Navarro editamos en *Vico y el humanismo* (Anthropos, vol. 5, 1999, pp. 93-112) con el título *El humanismo italiano y la tesis de Heidegger sobre el final de la filosofía*. Este mismo ensayo, al que Ernesto Grassi añadió una sección tercera sobre las Musas en el *Fedro,* nuevas notas y algunas variantes, pasó a formar parte del primer capítulo de la edición americana del presente volumen HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DEL HUMANISMO, aquí traducido por Ubaldo Pérez Paoli.

La relevancia especulativa de la palabra poética y la rehabilitación filosófica del humanismo italiano y de Giambattista Vico germinan en la obra de Grassi de su apasionado coloquio con los textos de su propia tradición y con el pensamiento de Heidegger, su admirado y «severo maestro» en Friburgo entre 1928 y 1938.

---

1. Cf. Ernesto Grassi, «Heideggers These vom Ende der Philosophie und die humanistische Überlieferung», *Zeitschrift für philosophie Forschung* (Meisenheim / Glan), 34, 3 (julio-septiembre 1980), 333-360. Este artículo, traducido al inglés por John Michael Krois, «Italian Humanism and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy», apareció el mismo año en la revista *Philosophy and Rhetoric*, 13 (1980), 79-98.

Pero al leer hoy los libros de Grassi,[2] es indispensable que el lector observe en cada momento por qué y de qué manera, no sólo el Humanismo que interesó al filósofo italiano, sino los múltiples argumentos tratados por él, radican siempre en la concreta y urgente necesidad individual de responder *ingeniosamente* a los nuevos problemas planteados por la vida del hombre y por la filosofía de su tiempo, evitando así, y de manera sistemática, cualquier abstracción metafísica.

En la obra que aquí publicamos, nuestro autor ofrece a los lectores españoles y latinoamericanos el contenido de sus lecciones en el Centro de Estudios Medievales y Renacentistas del Barnard College, en la Columbia University de Nueva York. Él contrapone el protagonismo del lenguaje poético y la preeminencia especulativa de la poesía —según Mussato, Boccaccio, Salutati, Bruni o Vico— a la ineficacia del idealismo, del lenguaje lógico-formal, del estructuralismo y, sobre todo, lo confronta con el antihumanismo manifiesto de Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*, libro que Grassi publicó por primera vez en 1947 y después en Santiago de Chile.[3] Grassi reivindica incesantemente la actualidad filosófica de aquel humanismo italiano que pensó el lenguaje poético y la metáfora como elocuciones capaces de revelar el ser y de hacer posibles la aparición y representación del mundo humano.

---

2. Hasta el momento contamos con las siguientes versiones al castellano de las obras de Ernesto Grassi: *Las ciencias de la naturaleza y del espíritu*, en colaboración con Thure von Uexküll (trad. y pról. A. Muñoz Alonso), Barcelona, Luis Miracle, 1952; *Arte y Mito* (trad. J. Thieberberg), Buenos Aires, Nueva Visión, 1968; *Humanismo y Marxismo. Crítica de la independización de la ciencia* (trad. M. Albella Martín), Madrid, Gredos, 1977; *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (trad. M. Canet; introd. E. Hidalgo-Serna), Barcelona, Anthropos, 1993; *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica* (trad. J. Navarro Pérez; pról. D. Ph. Verene), Barcelona, Anthropos, 1999, y *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental* (trad. J. Navarro Pérez; pres. E. Hidalgo-Serna), Barcelona, Anthropos, 2003.

3. La primera edición de *Brief über den «Humanismus»* fue publicada en Suiza por Ernesto Grassi en su colección *Überlieferung und Auftrag*. Cf. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Berna, A. Francke AG., 1947, pp. 53-119. El mismo texto de Heidegger sobre el Humanismo fue traducido al castellano por Alberto Wagner de Reyna y editado en 1954 por Grassi en su colección *Tradición y tarea* de la Universidad de Chile. Cf. Martin Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón* y *Carta sobre el Humanismo*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1954, pp. 159-234. Esta edición va precedida por una importante *Introducción* de Ernesto Grassi, traducida por Joaquín Barceló y titulada *El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno*, pp. 9-109.

Conviene además tener presente que a Ernesto Grassi le corresponde el mérito de haber sido uno de los primeros en advertir y dar a conocer en Italia la importancia especulativa del joven Heidegger.[4] Pero, como asegura su amigo Cesare Vasoli, el pensamiento de Grassi no sólo está marcado por el encuentro con Heidegger y la investigación del humanismo renacentista, sino que forma parte de los ambientes más sensibles de la vida intelectual europea del siglo XX y es el fruto de un diálogo ininterrumpido con las más importantes tradiciones filosóficas contemporáneas.[5]

Nos hemos visto obligados a actualizar la «Bibliografía» de los escritos de Grassi para incluirla como «Apéndice» en este volumen (cf. pp. 101-147), junto a las publicaciones sobre su vida y su pensamiento. Pero no sería justo satisfacer de esta manera el deseo de tantos amigos, profesores y estudiantes, lectores y estudiosos del Humanismo y de la obra de Grassi en España y América Latina sin recordar el peligro que él advertía en la mala utilización de la literatura secundaria. Plenamente convencido de que los textos de la tradición latina y humanística debían ser interpretados y redescubiertos por cada lector para liberarlos de todo apriorismo dogmático, el maestro italiano enseñaba a sus alumnos a desvelarlos personalmente y sin partir de sistemas precedentes, dejando emerger en los escritos de los clásicos únicamente aquellos contenidos filosóficos afines al sentimiento y a la vida de quien lee, interpreta y crea su propio mundo.

Y si la preeminencia filosófica de lo sensible, de la pasionalidad, de la imagen o del lenguaje poético constituían para nuestro original autor el sólido fundamento y lo primario del Humanismo y de la poesía —considerados en este libro como el verdadero pensar originario—, la búsqueda inventiva de la

---

4. Cf. Giuseppe Cantillo, «Intorno alla prima recezione del pensiero heideggeriano in Italia (II)», *Criterio, Nuova serie filosofica* (Nápoles), IV, 1 (1986), 126-134. Son muy significativos los primeros trabajos de E. Grassi sobre Heidegger entre 1929 y 1937, tal y como el lector podrá comprobar en la bibliografía de Grassi al final de este libro.

5. Cf. Cesare Vasoli, *Introduzione* a Ernesto Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo* (trad. E. Valenziani y G. F. Barbantini), Nápoles, Guida, 1985, p. 7. Aunque no hemos traducido aquí el texto de Vasoli (pp. 7-16) sobre los méritos filosóficos de Ernesto Grassi, ya que se refiere preferentemente al lector italiano, estamos convencidos de que la «Introducción» del traductor y filósofo argentino Ubaldo Pérez Paoli, que sigue a esta «Nota al lector», contribuirá a iluminar el contexto en el que aflora la rica polémica de Grassi con Heidegger a propósito del Humanismo.

verdad del ser y los nuevos esfuerzos para representar y significar la *res* nunca deberían ser paralizados por el intento de deducir nuestras investigaciones y respuestas a los verdaderos problemas a partir de las parasitarias premisas de la literatura secundaria. Grassi no estimaba la presuntuosa erudición académica y nunca pretendió pasar a la historia como uno de los historiadores de la cultura y de «las filosofías del Renacimiento». No amó el papel de censor ni el de recensor, a pesar de haber creado y dirigido ocho colecciones distintas y de haber publicado como editor más de un millar de volúmenes. Sus propios escritos constituyen la expresión singular de un pensador, cuyo esfuerzo reflexivo y personal estuvo al servicio de la defensa y difusión de la filosofía del humanismo renacentista.

A Grassi le sedujo siempre el clarividente pensar, decir y saber hacer de los poetas filósofos. Era un amor que compartía con sus humanistas, sobre todo con su preferido autor de la *Scienza nuova*, pero también con su maestro Heidegger. En los diecisiete últimos años de su vida pudimos constatar muchas veces que ningún regalo podía equipararse a la sazonada creatividad de un buen poema. A propósito del argumento central de este libro, creemos oportuno recordar el vivo amor del filósofo italiano hacia la poesía en los meses que precedieron a su muerte, acaecida el 21 de diciembre de 1991. Recogemos aquí las palabras con las que cerramos el Congreso Internacional *In memoria di Ernesto Grassi*, celebrado en Ischia en octubre de 1993:

> En el otoño antes de morir, Ernesto Grassi vivió la dolorosa experiencia de la separación del trabajo, su más urgente realidad pasional. Cada mañana intentaba proseguir la escritura, pero sobre las páginas en blanco se deslizaban inseguras sólo algunas ilegibles palabras de un discurso definitivamente interrumpido. Este sufrimiento —de no poder seguir respondiendo a la incesante falta de los significados del ser a través de la propia lectura e interpretación de los textos— se manifestaba en él mediante su vivo deseo de escuchar y padecer en silencio la palabra poética. Así, y en los poemas que revelaban la pluralidad y heterogeneidad del mundo histórico, Grassi descubría —a pesar de estar ya gravemente enfermo y en los breves intervalos del sueño cada vez más dilatado— aquellas indicaciones noéticas sobre el drama humano que habían sido investigadas por él en su último

trabajo sobre el teatro griego y la poesía de Ovidio,[6] cuyo texto definitivo aún no había sido publicado.[7] El amigo me pidió que le leyese algunos poemas del poeta mejicano Octavio Paz. [...] Cercano a la muerte, las preocupaciones especulativas de Grassi se revelaban con frecuencia en sus sueños. La publicación de nuestras dos últimas conferencias en Lecce (22 y 23 de marzo de 1991) sobre el problema de la muerte en la *Alcestis* de Eurípides y en el *Quijote*[8] —volumen que Antonio Verri le había enviado en verano y que Grassi hojeaba continuamente, teniéndolo a mano noche y día—, constituyó muchas veces, con la obra poética de Paz, el argumento de algunos de sus sueños, soñados y recordados por él en color. «En el sueño más profundo —me decía Ernesto Grassi— he soñado de nuevo que la verdadera tarea de nuestro trabajo deberá ser este filosofar ingenioso y de color de rosa que tanto difiere del pensamiento tradicional en blanco y negro. Y si parece cierto que la vida es un sueño, hemos nacido precisamente para realizar nuestros sueños».[9]

Vale.

EMILIO HIDALGO-SERNA

Wolfenbüttel, enero de 2006

---

6. En su último seminario en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* de Nápoles (18-20 marzo 1991), Grassi habló sobre *Ovidio e la parola metaforica*.

7. Cf. Ernesto Grassi, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio* (ed. Massimo Marassi), Roma, L'officina tipografica, 1992.

8. Cf. Ernesto Grassi y Emilio Hidalgo-Serna, *Filosofare noetico non metafisico. L'Alcesti e il Don Chisciotte*, Galatina, Congedo, 1991.

9. Cf. Emilio Hidalgo-Serna, «La poetica e l'umanesimo di Octavio Paz», en Emilio Hidalgo-Serna y Massimo Marassi (eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, vol. II, Nápoles, La Città del Sole, 1996, pp. 755 y 760.

Introducción

ERNESTO GRASSI Y SU REIVINDICACIÓN DEL HUMANISMO FRENTE A HEIDEGGER

1. Una metonimia paradigmática

En su acepción más general, el término *lucus* significa en latín lo mismo que «bosque» o «selva», un lugar que, por su estructura propia, no deja pasar la luz pero puede ofrecer, en cambio, el descanso de la sombra en un día de intenso calor. Así habla Virgilio de un «lucus laetissimus umbrae» —«un bosque alegre, con amena y dulce sombra», según la vieja traducción de Hernández de Velasco (*Eneida* I, 441).[1] Al amparo de la sombra de un *lucus* puede de este modo erigirse un peñasco «helado» (VIII, 343) o correr un río «helado» (*ibíd.*, 597), y los adjetivos «obscurus» (IX, 86), «frondosus» (*Georg.* IV, 543) y —especialmente significativo, por referirse a los bosques de los Campos Elíseos— «opacus» (*Eneida* VI, 673) se le atribuyen con propiedad. Es esa misma oscuridad, sin embargo, la que por otro lado puede presentarse como un obstáculo, en la medida en que le permite encubrir algo —por ejemplo, la rama dorada (*ibíd.*, 139)—, haciéndolo inaccesible a la simple mirada inmediata.

Razón de más para que llame la atención la semejanza de esta palabra con *lux, lucis*, que significa «luz», es decir, algo completamente opuesto. Es así como en el *Corpus glossariorum Latinorum* se encuentra la siguiente etimología del sustantivo

1. P. Virgilio, *La Eneida* (ed. de Virgilio Bejarano de la traducción de Gregorio Hernández de Velasco), Barcelona, Planeta, 1982. Las obras de Virgilio las cito según la edición de Mynors, Oxford, OCT, 1969. Para las siguientes disquisiciones, cf. el excelente artículo de Leonardo Amoroso: «Heideggers "Lichtung" als "lucus a (non) lucendo"», *Philosophisches Jahrbuch* (Friburgo/Munich), 90 (1983), 153-168.

lucus: «eo quod minime luceat», «por el hecho de que *no luce* en absoluto»;[2] explicación paradójica, por cierto, y que ya Quintiliano ponía en cuestión, al preguntarse si es posible derivar una palabra *e contrario*, como, por ejemplo, derivar *lucus* del hecho de que, opaco debido a la sombra, «apenas luzca», «quia umbra opacus parum luceat».[3] Se trataría en tal caso de una etimología *per antiphrasim*, un *tropus* que Isidoro de Sevilla caracterizaba como «sermo e contrario intellegendus», y al que ejemplificaba justamente con el término que nos ocupa: «La *antífrasis* se da en aquella palabra que debe entenderse en sentido contrario, como *lucus* (bosque), por carecer de luz debido a la espesa sombra de la arboleda».[4] Tal es, en efecto, la etimología que el mismo Isidoro propone expresamente para *lucus*: «densitas arborum solo lucem detrahens», «un bosque tan poblado de árboles, que no permite que la luz llegue al suelo»,[5] aunque dada la dificultad manifiesta que presenta tal explicación, Isidoro deja abierta la posibilidad de que el origen de este nombre tenga que ver directamente con la luz y no con su sustracción, a saber: con las luces que se encendían en el bosque durante las prácticas religiosas de los paganos.[6]

La evidente perplejidad frente a la etimología de esta palabra la ha convertido así en el ejemplo más típico de una antífrasis, de manera tal que, por una especie de metonimia, tomando el singular por el universal, en vez de «antífrasis» se pueda decir simplemente «lucus a non lucendo», para indicar que se está nombrando una cosa por lo contrario de lo que es. Sin embargo, las investigaciones lingüísticas ulteriores han conducido a buscar la solución por otro lado, en el hecho de que el término «lucus» en su origen no significaba simplemente «bosque», en sentido amplio, sino más concretamente un «claro» en el bosque, dedicado a los dioses y, por lo tanto, «bosque sagrado». Esto se puede

---

2. *Corpus glossariorum Latinorum* (ed. G. Götz), 7 vols., Lipsia, Teubner, 1888-1923, tomo IV, 256, 4.

3. M. F. Quintiliano, *Institutio Oratoria* (ed. L. Radermacher), Lipsia, Teubner, 1971 (6. ed.), I, 6, 34.

4. Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (ed., trad. esp. y notas J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero), 2 vols., Madrid, BAC, 1982, I, 37, 24. San Agustín, quien opone la antífrasis a la ironía, distingue tres tipos de ella, y pone en primer lugar la antífrasis que utiliza palabras «cuyo origen es de significación contraria», utilizando el mismo ejemplo: «sicut appellatur lucus quod minime luceat». Cf. san Agustín, *Sobre la doctrina cristiana* (ed. bilingüe de B. Martín, Madrid, BAC, 1958), III, 29, 41.

5. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, *op. cit.*, XVII, 6, 7 (cf. XIV, 8, 30).

6. *Ibíd.*

apreciar, por ejemplo, en un texto de Livio donde, al describir el templo de Juno en Crotona, nos dice: «allí un *lucus*, cercado por un denso bosque y altos abetos, tenía en el medio fértiles pastizales».[7] Tal es, en todo caso, la etimología aceptada hoy en día: «*lucus*» es un *claro en el bosque*; de la misma familia son los verbos «*conlucare*», «*interlucare*» y «*sublucare*», términos técnicos en el lenguaje forestal, que indican que se hace un claro en el bosque, cortando los árboles, o que se permite pasar la luz a través de éstos, podándolos.[8]

Un «lucus a non lucendo»: tal es la expresión que elige Heidegger para caracterizar la confusión que significaría llamar «humanismo» a su pensamiento.[9] Es decir: se le estaría llamando por lo contrario de lo que es, dado que Heidegger pretende justamente ser el primero en poner en evidencia y enfrentar de lleno las raíces metafísicas de todo humanismo y en intentar comprender la esencia del hombre a partir de una determinación más originaria. Si se llamase «humanismo» a este pensamiento, se estaría diciendo: por ser el primer pensamiento no metafísico y, por ello mismo, no humanístico, por eso mismo lo llamamos por su opuesto. Más allá de la apariencia provocativa de esta tesis —que ciertamente va mucho más lejos que las disquisiciones de Sartre en *La náusea*,[10] de 1938, pero, en cuanto enfrentamiento con la idea del humanismo, ya no es original—; más allá de lo (in)oportuno del momento histórico en que Heidegger la formula —después de largos años de silencio frente al público internacional que había leído su obra fundamental, *Ser y tiempo*, con un interés que no tiene parangón en la historia de la filosofía, que esperaba ansiosamente la prometida publicación de su parte inédita, que deseaba con no menor interés algunas palabras clarificadoras de la intelectualidad alemana sobre su actitud durante el desenfreno nacionalsocialista, frente al público intelectual de la

7. T. Livio, *Ab urbe condita. Libri XXIII-XXV* (ed. T. A. Dorey), Lipsia, Teubner, 1976, XXIV, 3, 4.

8. Cf. s.v. A. Walde y J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols, Heidelberg, Carl Winter, 1965 (4.ª ed.); A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, 1951 (3.ª ed.).

9. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Platons Lehre von der Wahrheit Mit einem Brief über den Humanismus*, edición original hecha por Ernesto Grassi, Berna, 1947, p. 94; o bien en *Wegmarken*, GA I 9 Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 345 (trad. esp. H. Cortés y A. Leyte: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000).

10. Cf. J. P. Sartre, *La nausée*, París, Gallimard, 1938, pp. 165 ss.

Europa destrozada y del mundo dividido por las consecuencias de la guerra, después de que Sartre mismo había tomado abiertamente posición en *favor* del humanismo—:[11] la tesis de Heidegger dice mucho más sobre el *contenido* de su pensamiento de lo que aparece a primera vista.

En efecto, no es casual que en la primera obra accesible al gran público en la que Heidegger se explaya largamente sobre el que se ha constituido en un concepto central de su pensamiento, el «claro», *die Lichtung*, haga uso para llamar a su posición filosófica, de un giro que parte justamente de este concepto para oponerlo al concepto de luz, *Licht*, y para afirmar que, pese a la apariencia lingüística en la lengua alemana, aquél *no* deriva de éste. Esta «filosofía» se remite a un claro que no proviene de la luz de la razón ni del primer y último fundamento entitativo de los entes, sino a aquel claro que, en cuanto movimiento de clareo, *da lugar* a que aparezcan en él tanto la luz como los entes iluminados. Se trata de una «filosofía» que no determina la esencia del hombre a partir de su relación con la luz racional del fundamento, sino a partir del claro mismo, a partir de la destinación del hombre de *ser* él mismo ese claro, el *lugar* para una manifestación más primaria y esencial que la de los entes y su fundamento entitativo: la manifestación del *Ser* mismo del ente *en cuanto* Ser. Tal es el «humanismo» que ya no piensa «humanística- mente», es decir, «metafísicamente», es decir, «filosóficamente» —un «lucus a non lucendo».

2. **Verdad, metafísica y destino histórico**

La metonimia que traslada el nombre de la antífrasis a un ejemplo paradigmático de la misma, sirve a Heidegger para caracterizar su propio pensamiento en aquello que lo distingue decisivamente de la metafísica: se trata de pensar la «Verdad» en el sentido que, según Heidegger, esta palabra tiene originariamente entre los griegos: como des-ocultamiento, como el lugar previamente abierto para el encuentro del ente-hombre consigo mismo y con los demás entes. Tal «lugar abierto, o que se va abriendo» no puede ser derivado, en lo que le es esencial, de ningún ente o carácter

11. Cf. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946.

entitativo, de ningún fundamento o razón. Se trata de una *Lichtung* anterior a cualquier tipo de *Licht*, de un claro anterior a cualquier tipo de luz, que *no proviene* de ésta. Y, dada la milenaria primacía de la luz sobre el claro en todo el ámbito de la historia de la metafísica, la expresión *negativa* pone de manifiesto lo nuevo de este pensamiento en cuanto a su contenido. La metafísica, tal como la entiende Heidegger, se define por el esfuerzo constante de fundar los entes en la luz última de su fundamento racional. Por eso, el pensamiento que se siente llamado a pensar la esencia originaria de la verdad como des-ocultamiento comienza por subrayar su carácter de oposición frente a aquélla.

Ahora bien, cuando Heidegger dice «Metafísica», no está pensando en una disciplina particular dentro de un cuerpo doctrinario general, llamado «Filosofía»; en realidad no está pensando en doctrina alguna, si por «doctrina» hemos de entender la exposición y desarrollo de determinados conceptos y teorías que usualmente se reconocen como pertenecientes a, o típicos de una actividad teórica más o menos bien definida que se da en llamar «Metafísica». Por «Metafísica» entiende Heidegger más bien un destino histórico, el destino de aquella historia que comienza con los griegos y —a través de su «traducción» en el imperio romano, en el medioevo cristiano y en la Europa moderna— se apodera en nuestra época de todo el planeta, en la forma particular de la técnica. Este destino histórico es lo que Heidegger entiende por «Occidente». «Metafísica» es, entonces, el nombre para la historia de Occidente, entendida no como la historia de un rincón particular del planeta Tierra, sino como la historia de lo que hoy *es* todo el planeta. Pensar de un modo esencialmente diferente a la metafísica significaría entonces pensar de un modo esencialmente diferente al pensamiento de toda aquella historia que desemboca en la época presente del planeta, en la era «técnica».

Esta posición de Heidegger frente a la metafísica está articulada sobre una serie de presupuestos básicos que atañen tanto a la filosofía como a la esencia del hombre, del mundo, de la historia y del lenguaje, imposibles de «demostrar», dado el carácter de originariedad y primordialidad que reclaman para sí, pero sobre los que es menester tener en claro que, sin los mismos, las afirmaciones de Heidegger quedan totalmente vacías. Tratemos de enumerar algunos de ellos, los que parecen más importantes:

1. Ser hombre significa tanto como estar en un mundo, es decir: vivir en una configuración de significaciones que se remiten una a la otra dentro de un horizonte global de sentido que las envuelve pero que, por su carácter mismo de «horizonte», no está fijo de una vez y para siempre, sino que se traslada juntamente con la configuración de significaciones a la que pertenece.

2. Este horizonte global —*mundo* en sentido estricto— no es ni inventado por un individuo ni decretado por un grupo más o menos numeroso de personas, sino que es dado a una con la vida de cada comunidad histórica particular, transformándose conjuntamente con ésta.

3. Hay, empero, dos dimensiones fundamentales que participan de manera decisiva en la «fundación» de cada mundo histórico, y cuya interrelación mutua apenas si ha sido presentida hasta ahora: el pensar y el poetizar.

4. Para la comunidad histórica que nace con los griegos, hay una forma muy peculiar de vérselas pensantemente con el mundo: la «filosofía». Ésta no es simplemente una actividad singular de algunos individuos, sino que caracteriza el modo *griego* de *ser en el mundo*. Plantear un problema filosófico profundo significa para el griego, por lo tanto, plantear un problema «mundanal» de configuración de sentido para este mundo particular suyo.

5. En los albores del pensamiento griego, sin embargo, pensamiento y poesía no estaban separados uno de la otra; la «decisión» por la filosofía como modo fundamental de habérselas con el mundo, decisión que relega la poesía a un plano secundario, *acontece* en la época «clásica» de los griegos, forzada, presumiblemente, por las cosas mismas, y va unida a la «decisión» por una forma señalada de la esencia de la verdad y de la esencia del pensamiento mismo que se determina desde ahora en adelante por la *razón*, la cual busca y da fundamento de los entes particulares a partir de un ente primero y supremo.

6. La historia de la filosofía tiene, de este modo, un tema único: la pregunta por la fundamentación de los entes, la pregunta por la esencia racional de los mismos y por su causa primera y última.

7. Este tema único se plantea a través de toda la historia de la filosofía sobre la base de un tema originario de fondo que la filosofía nunca ha planteado expresamente de manera suficiente: la pregunta por la *esencia* misma del *ser* del ente.

8. Las diversas transformaciones de aquel mundo histórico que nace con los griegos, las continuas «traslaciones» de su horizonte, tienen como resultado la forma actual del planeta, estrechamente unida a la esencia de la técnica. Un problema filosófico profundo es por lo tanto hoy y para nosotros, un problema «planetario».

Como consecuencia de todo esto, cuando Heidegger se propone buscar los orígenes de la forma peculiar de la esencia de la verdad, que, según él mismo, determina toda la historia de la filosofía, no está haciendo otra cosa que rastrear los orígenes del mundo contemporáneo de la técnica. Este mundo nace, según él, con Platón, con su determinación de la esencia de la verdad como rectitud y adecuación.[12] Esta determinación se realiza mediante una transformación de la esencia originaria de la verdad, aquella esencia originaria *previa* a la «decisión» por la filosofía, presentida por los pensadores «presocráticos» y a la que Heidegger da, entre otros, el sugestivo nombre de «clareo del Ser», *Lichtung des Seins.*[13] Esta esencia originaria de la verdad como «claro» y «clareo» sería el fondo aún no pensado de la historia mundial. Intentar pensarlo implicaría, de acuerdo con esto, intentar un nuevo comienzo para una nueva historia.

3. **Ernesto Grassi y la tradición humanista**

Es aquí donde interviene Ernesto Grassi y sale al encuentro de Heidegger en defensa de su propia tradición humanista que, según él, cae totalmente *fuera* de la historia de la metafísica en el sentido heideggeriano, y que habría pensado la verdad del ser en el sentido originario que el pensador alemán echa de menos en toda la historia de Occidente. Ernesto Grassi (1902-1991), uno de los pocos espíritus universales en el campo de las ciencias del espíritu de nuestro tiempo, se doctoró en Filosofía en Milán, su ciudad natal, para pasar luego a profundizar sus estudios en Alemania. Allí trabajó junto a filósofos de la talla de Max Scheler,

12. Cf. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, editado por primera vez por Ernesto Grassi en el *Jahrbuch der geistigen Überlieferung* (Berlín), 2 (1942), 96-124.
13. Cf. por ejemplo M. Heidegger, *Seminare*, GA I 15 (1986), p. 345.

Nicolai Hartmann y Karl Jaspers; su habilitación en filosofía (con una tesis sobre el problema de la metafísica platónica) la realizó con Heidegger, a quien acompañó en Friburgo durante diez años. Su paulatino distanciamiento de Heidegger, que culmina con su ida a Berlín en 1939 para fundar el Instituto *Studia Humanitatis*,[14] no le fue obstáculo para editar por primera vez dos opúsculos fundamentales en la obra del pensador alemán: *La doctrina de Platón sobre la verdad*,[15] en 1942, y, junto a ella, la *Carta sobre el humanismo*,[16] en 1947. Por su doble raigambre, en el mundo latino y en el mundo germano, no podía Grassi permanecer indiferente frente al juicio de Heidegger sobre el papel de la romanidad, el cristianismo y el humanismo en la historia de Occidente. Dentro de su vasta obra, que contiene trabajos sobre los más diversos autores y ámbitos de la cultura y de la historia universal,[17] la con-

---

14. Para la relación, sumamente interesante por cierto, entre Grassi y Heidegger, cf. las palabras del mismo Grassi, *A modo de prólogo*, en *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993; también de Grassi: *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona, Anthropos, 1999; «Heideggers These vom Ende der Philosophie und die humanistische Überlieferung», *Zeitschrift für philosophische Forschung* (Meisenheim/Glan), 34 (1980), 343-360; «Identità e differenza del pensiero metaforico», *Il cannocchiale* (Nápoles), 1 (1989), 3-22; «The Originary Quality of the Poetic and Rhetorical Word: Heidegger, Ungaretti and Neruda», *Philosophy and Rhetoric* (The Pennsylvania State University Press), 20 (1987), 248-259. «L'impatto con Heidegger», *Archivio di Filosofía* (Padua), 57 (1989), pp. 73 ss.; D. Pietropaolo, «Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo», *Belfagor* (Florencia), 43 (1988), pp. 387 ss.; E. Bons: *Der Philosoph Ernesto Grassi*, Munich, Fink, 1990, pp. 24-26; L. Amoroso: «Vico, Heidegger e la metafisica», en E. Hidalgo-Serna y M. Marassi (eds.), *Studi in Memoria di Ernesto Grassi*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. I, pp. 447-470; G. d'Acunto: «L'appello della parola. La rilevanza filosofica del problema della metafora nella *Auseinandersetzung* di Grassi con Heidegger», *ibíd.*, vol. II, pp. 639-653; D. di Cesare: «Metafora e differenza ontologica. Grassi versus Heidegger?», *Aesthetica Preprint* (Palermo), 48 (diciembre 1996), pp. 25-48; G. Modica: «Oltre Heidegger e Vico. Sulla prospettiva filosofica di Ernesto Grassi», *ibíd.*, pp. 77-78; Rita Messori: *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, en *Aesthetica Preprint* (Palermo), *Supplementa* 7 (abril 2001), sobre todo pp. 48 ss.; R. J. Kozljanič: «Ernesto Grassi», *Information Philosophie* (Hamburgo), 5 (diciembre 2004). La opinión de Heidegger sobre Grassi, al comienzo de su amistad, no fue sin embargo muy favorable, como se puede observar en su correspondencia con Jaspers: *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963* (ed. W. Biemel y H. Saner), Munich, Pieper/Frankfurt, Klostermann, 1992, pp. 85 ss.

15. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, editada por primera vez en 1942 por Ernesto Grassi, cf. las notas 9 y 12.

16. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, *op. cit.* n.° 9.

17. Véase la bibliografía actualizada de las obras de Ernesto Grassi y de las publicaciones sobre el filósofo italiano, a cargo de Emilio Hidalgo-Serna. Esta bibliografía aparece como «Apéndice» al final de este volumen, pp. 101-147.

troversia de Grassi con Heidegger sobre el concepto y el papel histórico del humanismo ocupa un lugar fundamental.

En el libro que presentamos ahora al público de habla hispana, Grassi se encarga de corregir la imagen que del humanismo italiano tienen los eruditos de la filosofía, sobre todo los alemanes. Esta imagen se articula generalmente por medio de una referencia casi exclusiva a las figuras del *platonismo* renacentista, tales como Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Dentro de estos límites, resulta claro que tal humanismo platonizante sólo puede permanecer en el interior del ámbito pensante trazado por la metafísica, en la medida en que ésta, de acuerdo con el juicio de Heidegger, no es otra cosa que el despliegue de las posibilidades esenciales encerradas en el pensamiento de Platón, desde sus inicios hasta su culminación en la época presente. Grassi sigue en parte el juicio de Heidegger sobre la historia de la metafísica y el fin de la filosofía, pero sostiene que justamente en el humanismo *no platonizante* se encuentra ya un modo de pensar totalmente diferente del metafísico. Esta sugestiva tesis es, en su aparente simplicidad, sumamente compleja. Veamos algunos de sus componentes.

En primer lugar: ella sólo tiene sentido si se admiten algunos de los presupuestos básicos de la posición heideggeriana que mencionábamos más arriba. Me refiero, por ejemplo, a la tesis de Heidegger sobre la *unidad temática* de la metafísica y la *continuidad histórica* de sus épocas. Esta doble tesis es todo lo contrario de algo evidente por sí mismo, y bien vale la pena someterla a prueba, lo que, empero, excedería completamente los límites de esta introducción.[18] Aquella unidad temática está dada, según Heidegger, por la pregunta acerca de la entidad esencial del ente y de su unidad de fundamento en una razón primera, pregunta que presupone otra, más fundamental y nunca planteada de manera expresa, por la esencia misma del ser del ente en cuanto ser. La continuidad histórica de la metafísica en el desarrollo de esta temática tiene como resultado el hecho de que el «fin de la filosofía» en la época contemporánea no sea otra cosa que su «culminación», en una forma muy particular de señorío sobre la Tierra: la esencia de la técnica. Grassi no parece

---

18. Permítaseme remitirme aquí al libro de H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich, Karl Alber, 1980.

poner en duda esta doble tesis, en lo que respecta a la metafísica misma, pero sí trata de mostrar que además de esta tradición, que comporta el lado racional y visible de la historia, existen otras tradiciones, que rompen el marco conceptual impuesto por aquélla. Todo el esfuerzo de la obra intelectual de Grassi parece destinado a rescatar lo más precioso de estas tradiciones marginales a la historia de la metafísica.

Tal esfuerzo va guiado, en segundo lugar, por un pensamiento fundamental, decisivo también para el mismo Heidegger: la preeminencia de la palabra poética sobre el conocimiento racional. Este pensamiento surge de la tesis heideggeriana sobre la esencia originaria de la verdad como «lugar abierto que (se) va abriendo», *dentro* del cual puede tener lugar la verdad en el sentido que esta palabra tiene comúnmente en el lenguaje filosófico: la adecuación del pensamiento o enunciado con el objeto al que se refiere. ¿Cuál es la diferencia entre una y otra esencia de la verdad? La verdad como adecuación presupone la posibilidad de que el pensamiento se oriente por el objeto al que debe adecuarse, a partir de la radical diferencia entre los dos. Pero, supuesta esta diferencia, ¿cómo puede llevarse a cabo una adecuación, igualación, entre ambos? Platón responde a esta pregunta de una manera que, de acuerdo con Heidegger, habría de ser paradigmática para toda la historia de la metafísica: la adecuación es posible porque la cosa misma ya está orientada hacia la idea, de la cual no es más que una ejemplificación. La tarea del pensamiento en la obra de la verdad consistiría entonces en orientarse él mismo hacia la idea, de la cual dependen los dos, pensamiento y cosa. La adecuación del pensamiento al objeto presupone la adecuación *previa* de ambos con la idea. La idea es así la razón de la verdad, y la idea de todas las ideas, la idea del «bien», la razón de toda verdad. Las transformaciones de esa idea del Bien (p. ej., el Dios de la filosofía medieval) son para Heidegger las diversas transformaciones de la misma razón platónica a lo largo de la historia de la metafísica. Frente a esa concepción de la verdad sostiene Heidegger: todo orientarse por, toda rectitud y adecuación presuponen un «lugar abierto» previo a ellos. Este lugar abierto que (se) va abriendo es la «verdad» en el sentido que Heidegger ve como originario entre los griegos «presocráticos» y que se expresa en la palabra misma que utiliza el lenguaje griego para hablar de la verdad: *ἀ-λήθεια*, *Un-*

verborgenheit, des-ocultamiento. Y justamente, a diferencia del pensamiento racional, que se ocupa de establecer relaciones entre los entes, la palabra poética es «fundacional», en la medida en que su «nombrar» *abre* por primera vez un lugar al cual pueden llegar los entes para manifestarse y del que se pueden retirar para volver a ocultarse.

Pero, en tercer lugar, aun admitiendo estos dos presupuestos cabe preguntar: ¿cuál es la palabra poética? ¿Dónde, en qué poesía tiene lugar o, mejor dicho, *se abre lugar*? Grassi se vuelve aquí resueltamente contra el presupuesto heideggeriano, tanto o más difícil de «demostrar» que los demás, de la «igualdad de poder y de espíritu» entre la lengua alemana y la griega, una igualdad que las pondría por encima de cualquier otra lengua.[19] Heidegger piensa más que nada en *un* poeta, que en su poesía misma se hace tema tanto de la esencia de la poesía, cuanto del destino de la «Germania» y de su relación con la Grecia clásica: Hölderlin. Como contraposición a Nietzsche, a quien Heidegger incluye dentro de la tradición metafísica, como su posibilidad más extrema, Hölderlin habría abierto un horizonte nuevo para una nueva forma del pensar y, por eso mismo, para una nueva historia, que por ahora permanece siendo solamente «futura». Grassi objeta: eso, de nuevo, ¿no es lo que ya ha sido pensado, de forma más o menos expresa, por los pensadores humanistas? Pero claro que no se puede tratar aquí de aquel humanismo platonizante que ya mencionábamos más arriba; muy por el contrario: este tipo de humanismo *rompe*, según Grassi, con la tradición humanista italiana que se extiende desde la segunda mitad del siglo XIV hasta fines del siglo XV, y que más tarde es retomada sólo por pensadores aislados, como Nizolio y Vico en Italia, Vives y Gracián en España. Para Grassi se trata ahora de rescatar todo un bagaje de pensamiento acuñado y desarrollado por personalidades casi desconocidas para los manuales de historia de la filosofía, pero a quienes une la misma preocupación por la determinación originaria del lenguaje y de la palabra poética. Así verá el lector desfilar en la presente obra pensadores y escritores de la talla de Albertino Mussato (1261-1329), Dante Alighieri (1265-1321),

---

19. Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga 1966 (3.ª ed.), p. 43 = GA II 40 (1983), p. 61: La lengua griega «es (con respecto a la posibilidad de pensar), junto a la alemana, la más poderosa y al mismo tiempo la más espiritual».

Giovanni Boccaccio (1313-1375), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444) y Giovanni Pontano (1426-1503). A este núcleo central de forja de un pensamiento nuevo se van sumando figuras aisladas, como las que hemos mencionado antes. El lector de habla española se sorprenderá agradablemente al ver también incluido en esta galería a un poeta genial de la mística española: san Juan de la Cruz.

4. **La retórica y el problema del ingenio**

¿Por qué esta preocupación de Grassi? A quien eche un vistazo al panorama filosófico contemporáneo le resultará muy difícil caracterizarlo de una manera más o menos unitaria. Sin embargo, es evidente que el tema del lenguaje aparece una y otra vez de múltiples formas, como preocupación fundamental de la filosofía de nuestra época. Una forma característica en que se presenta esta preocupación es el desarrollo enorme que han experimentado los estudios e investigaciones de la lógica formal y del análisis lógico del lenguaje. Si la unidad del Logos, en el sentido de *razón pensante* y de *fundamento real*, caracterizó esencialmente el despliegue de la metafísica en las distintas épocas de su historia, parecería inevitable que, al haberse quebrado aquella unidad, el Logos en el primer sentido, de razón pensante, se repliegue sobre sí mismo y busque su propia unidad en aquel elemento de exterioridad que le está más próximo, por tratarse de su propia exteriorización, en el Logos como *palabra* o *lenguaje*.

Sabido es que en el sistema aristotélico de las ciencias, sistema paradigmático para la historia de la filosofía, la *lógica* no ocupa ningún lugar constitutivo, sino que sirve de instrumento, *órganon*, cuyo uso se debe dominar *antes* de dedicarse a la filosofía. Una *gramática*, por otro lado, como doctrina independiente del lenguaje, se buscaría en vano dentro de este sistema. Con todo, el tema de la palabra y el discurso aparece de nuevo en un contexto muy particular. Cuando Heidegger pone en cuestión la primacía de la lógica como directriz del pensamiento, lo hace pensando en la posibilidad de una concepción más originaria del Logos mismo, concorde con su tesis sobre la esencia originaria de la verdad como des-ocultamiento. Ahora bien: ya dentro

del sistema aristotélico, el Logos como palabra y discurso aparece en otra dimensión totalmente diferente de la puramente lógica: en la poética y en la retórica. El lugar sistemático que ocupan y el sentido que tienen estas dos artes dentro de la totalidad del pensamiento de Aristóteles son sumamente sugestivos. En su división de las ciencias en teóricas, prácticas y productivas, llama ya la atención el hecho de que el *nombre* mismo del tercer grupo de ciencias, *ἐπιστήμη ποιητική*, guarde relación expresa con *una* de las ciencias que pertenecen a él, con la *poética*. A este hecho se une otro de no menor importancia: las dos *únicas* «ciencias» productivas que se encuentran desarrolladas en el corpus aristotélico, tal como éste ha llegado hasta nosotros, son las ciencias productivas de la *palabra*: la poética y la retórica.

Conocida es la preocupación de Heidegger por uno de estos dos temas, por la esencia de la poesía —ya que no, naturalmente, por una «ciencia» poética. Conocida es también su preocupación por diferenciarla de la esencia de la técnica, tal como ésta llega a su culminación en el mundo contemporáneo. La co-pertenencia mutua de *ποίησις* y *τέχνη* dentro del pensamiento griego en general y, de modo particular, en el sistema aristotélico, plantea uno de los problemas fundamentales para el pensamiento heideggeriano y su exposición. Baste aquí remitir al concepto de *Ge-stell* —palabra intraducible a cualquier idioma, como todas las de cuño heideggeriano, pero para la que podríamos intentar la traducción «instalación», como solución provisoria—, que en *El origen de la obra de arte* indicaba un rasgo esencial de la *obra de arte* en sentido originario y que después pasó a ser el término formal característico para definir la *esencia de la técnica*.[20]

Grassi intenta dar un paso más allá y busca, por tanto, no sólo en la poética, sino también en la retórica, un camino adecuado para una nueva determinación de la esencia de la palabra. Grassi sostiene que tanto la lógica como la ciencia y la filosofía racionales que se fundan en ella, partiendo de la distinción platónica de los entes en *verdaderamente entes* (el mundo de las ideas) y *casi no entes* (el mundo de la experiencia sensible), no hacen otra cosa que intentar «estabilizar» el mundo fluyente de

---

20. Cf. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (*El origen de la obra de arte*, 1935/36), en *Holzwege*, GA I 5 (1977) pp. 51 y 72 (trad. esp. J. Rovira Armengol, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Nova, 1960 y H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1984).

los objetos, mediante conceptos fijos de una vez y para siempre, válidos independientemente de la experiencia individual y con los que es posible, por eso mismo, operar en todo tiempo y lugar. En esta constelación no habría ningún lugar para la vida y el mundo propiamente humanos, caracterizados justamente por la novedad y la mutación continua de la experiencia, que hacen imposible o inútil el aferrarse a esquemas conceptuales preestablecidos para hacerles frente; a ello se suma la «pasionalidad» del enfrentamiento del hombre con el mundo, siempre teñido de placer o dolor y que no corresponde a la actitud de espectador desinteresado que presupondría la ciencia racional. Por eso urge, según Grassi, recurrir a otra dimensión humana y distinta de la razón: el ingenio y el pensamiento ingenioso.

A diferencia de la razón, que para Grassi opera constantemente con conceptos rígidos, el ingenio se mueve en el elemento del lenguaje con el vehículo de la metáfora. Lo peculiar de ésta es su movilidad y capacidad de adecuación a lo nuevo e imprevisto. Si la verdad lógica se definía en las escuelas filosóficas como adecuación del pensamiento con la cosa,[21] la metáfora es aquella palabra que va creando adecuaciones diferentes y, con ello, nuevas verdades. Grassi hace hincapié en la etimología de la palabra «metáfora», que en griego significa «traslación» o movimiento local. A diferencia del concepto, la metáfora no fija las significaciones de una vez y para siempre, sino que las «traslada» junto con la experiencia, llegando a expresar nuevas relaciones de semejanza sobre la base de una unidad cambiante. Al esquema: realidad cambiante-concepto idéntico, opone Grassi: realidad cambiante-metáfora que va cambiando con la realidad. Por eso mismo, la metáfora es capaz de adelantarse a la experiencia y provocar desenlaces nuevos para situaciones aún no vistas. La metáfora se constituye así en la pieza central dentro del juego del lenguaje, dado que sólo ella es capaz de mantener juntos, diferenciándolos, los dos extremos fundamentales de la realidad: la identidad y la diferencia.

Sin duda cabría preguntarse aquí si estas reflexiones de Grassi no obligan a una nueva lectura de los textos filosóficos tradicionales desde el punto de vista de la determinación *analógica* del

---

21. Se trata, naturalmente, de la definición meramente *nominal* de la verdad, cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 82.

lenguaje, como alternativa a la estéril oposición entre univocidad y equivocidad.[22] Pero Grassi dirige su atención concretamente a aquellos pensadores humanistas que han tematizado el lenguaje de manera *explícita*. Partiendo de la base de que la realidad originaria nos está interpelando constantemente y de que la respuesta humana a tal interpelación es, fundamentalmente, la palabra, la jerarquía ontológica que adquiere el lenguaje es de una dimensión totalmente diferente a la que éste podía tener en el marco tradicional de la metafísica. La palabra mantiene su valor de respuesta sólo en la medida en que es capaz de corresponder a las diferentes interpelaciones que van cambiando al ritmo de la experiencia. La realidad misma es «metafórica», «traslaticia», pasaje ininterrumpido de una experiencia a otra, y la *totalidad* de la experiencia humana se constituye como tarea de interpretación continua. El elemento en el que se despliega esta experiencia es el lenguaje —no el razonamiento—, su pieza fundamental la palabra metafórica —no el concepto—, el actor es el ingenio —no la razón—, y el código que la descifra son la retórica y la poética —no la lógica ni la ciencia racional. Tal es el punto de partida de Ernesto Grassi.

5. **La verdad como tema del humanismo**

Claro está que, cuando Grassi se refiere a la retórica, no está pensando en una mera técnica de la persuasión opuesta a la ciencia de la verdad. Muy por el contrario: la verdad, en sentido *originario*, acontece para él *solamente* en el ámbito de la poética y de la retórica. Correspondientemente, su interés por el humanismo como fenómeno histórico no se refiere al carácter de *pasado* de esta historia, sino a lo que en ella es presente para nosotros, a la forma en que el ingenio, como sujeto de la retórica y de la poética y por medio de la metáfora, ha manifestado su *poder de verdad*, es decir, su poder de fundar una comunidad histórica, su poder de poner al descubierto nuevos mundos, no vistos hasta entonces. Así vemos a Dante preocupado justamente con el problema del nacimiento de una nueva época y tratando de dar-

22. Permítaseme remitir a los conocidos textos de Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2 y VII, 4, en los que distingue entre *καθ' ἓν λέγεσθαι* y *προς ἓν λέγεσθαι*.

le solución exclusivamente por medio del lenguaje —se trata del derecho de ciudadanía de las lenguas romances frente al imperio del latín como lengua científica—, más concretamente, del lenguaje poético. La filología deja de ser así una ocupación meramente erudita sobre el conocimiento de las lenguas del pasado y del presente para ganar un carácter de descubrimiento y apertura de nuevos horizontes de realización para la comunidad de cada caso: en la confrontación de las lenguas entre sí, confrontación a la que el humanismo italiano se vio forzado por las cosas mismas, se determina el carácter *histórico* de la palabra.

Este carácter histórico lo presenta Grassi unido a otros caracteres que parecen adelantarse a las meditaciones de Heidegger sobre la esencia de la verdad. Así se manifiesta la palabra como ocultante y desocultante al mismo tiempo, como remisión a la realidad que revela y como exclusión de ésta, que nos inhibe de analizarla en términos lógicos. Su «función» no es tanto la de «capturar» la cosa para ordenarla dentro de un sistema fijo, cuanto la de expresar la admiración por el milagro de la realidad. Ella se manifiesta como respuesta a la interpelación que, siempre siguiendo a Heidegger a distancia, la realidad hace de nosotros. El llamamiento que, según Heidegger, el ser hace al hombre, obliga a éste a intentar una respuesta, en la cual la palabra reclama para sí el privilegio de ser sagrada. La palabra, más concretamente la palabra poética, la metáfora, se convierte de esta manera en un elemento fundamental de la teología. Así culmina el presente libro con una reflexión sobre aquellos aspectos de la religión que parecen más relacionados con el carácter metafórico, descubridor y encubridor de la palabra poética: la mística y la teología negativa.

Dentro de este contexto resulta sumamente sugestivo el modo en que Vico reflexiona sobre el *lucus* del que hablábamos al comienzo, y sobre cuyo parentesco con la idea heideggeriana de verdad Grassi llama la atención: en medio del horror y de la oscuridad de las selvas primordiales, los primeros pueblos se fundan mediante la creación de espacios libres. Esto no puede suceder de otro modo que desmontándolas, y para ello se cuenta con un instrumento inventado por el hombre mismo: el fuego. Así vemos unificarse el significado de *lucus* como lo «abierto» del bosque con la «luz» que proviene del fuego y, a una con ello, el carácter *fundacional* de este acto para una comunidad histórica dada. Corresponderá a Grassi la tarea de identificar este acto con el acto creador de la palabra poética.

Las interpretaciones que Grassi hace de Heidegger, por un lado, y del pensamiento científico, de la lógica y de la historia de la metafísica, por el otro, e incluso del humanismo y de su historia, son el resultado de un esfuerzo intelectual ingente a lo largo de toda una vida dedicada a la filosofía. Poner a prueba la rectitud de sus análisis y observaciones es una tarea que sólo podrán realizar el lector y el especialista al compás de la lectura reflexiva de sus textos. Por mi parte, me ha parecido conveniente señalar algunos aspectos de su propia posición que nos pueden ayudar en la tarea presente del pensar. Sobre todo el *tema* del presente libro, su confrontación con Heidegger y con la comprensión heideggeriana del humanismo, llega al fondo de una de las profundidades más problemáticas del pensamiento heideggeriano: la verdad del «claro», anterior a toda presencia o ausencia de un ente determinado, acontece a una con la presencia de *un* ente determinado: el hombre, y con una actividad determinada del mismo: la obra de arte, fundamentalmente: la palabra poética. ¿Cuál es la relación entre ambos, entre el claro, *anterior* a todo ente, y este ente y esta actividad *particulares*? ¿No nos movemos aquí en un círculo del que parece que no pudiéramos salir? ¿Puede significar una salida la tesis heideggeriana de que es la *lengua, el habla misma* la que habla? Pero, por otra parte: ¿puede identificarse el carácter *fundacional* del lenguaje con *una* lengua particular (se trate de la griega, de la alemana o de la que fuera)? ¿No lleva la comprensión heideggeriana de la historia, aun cuando se trate exclusivamente de la historia de Occidente en el sentido expuesto más arriba, a una *reducción* de esta historia con respecto a aquel carácter que le es más propio, su carácter *epocal*, su distinción en épocas (y por lo tanto también: en lenguas) diferentes en el interior de ella misma?

El presente trabajo debe ser considerado como un paso en el intento de lograr un poco de claridad en estas cuestiones. Grassi nos introduce en él a dos actividades «filológicas» eminentemente «humanistas», la de la traducción y la de la interpretación de textos. Paradójicamente, cuando Grassi publicaba por primera vez el artículo de Heidegger, *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, lo hacía con la intención de mostrar al pensador alemán en la realización de una actividad exclusivamente «humanista». En el prólogo a la edición castellana de la Universidad de Chile, Grassi explicaba esto de la siguiente manera: «Precisamente,

pedía en esa ocasión a Heidegger que dejara ver en un manuscrito un aspecto generalmente desconocido de su trabajo filosófico, a saber, cómo aborda en los seminarios con sus alumnos la interpretación de un texto, ya que ese aspecto de su actividad filosófica y pedagógica no es, por lo general, inmediatamente reconocible en sus escritos sistemáticos. Este trabajo interpretativo de Heidegger es una actividad humanística en su más profundo sentido».[23]

6. **La presente edición**

Ernesto Grassi dictó una serie de lecciones sobre el humanismo en el Centro Medieval y Renacentista del Barnard College de la Universidad de Columbia de Nueva York y accedió luego, a instancias de sus colegas, a la publicación de los cuatro ensayos que presentamos ahora al público de habla hispana, sobre la base de aquellas lecciones, con el título: *Heidegger and the Question of Renaisance Humanism, Four Studies*, Nueva York, 1983. El libro fue traducido poco después al italiano por E. Valenziani y G. F. Barbantini, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Nápoles, 1985. La edición italiana contiene además una introducción muy interesante de Cesare Vasoli y una carta a modo de prefacio (*In luogo di prefazione*) del mismo Grassi. La presente edición es una traducción de la de Nueva York, pero se ha tenido en cuenta también la de Nápoles que, sobre todo en lo que respecta a las citas que hace Grassi de otros textos, presenta en algunos casos mejoras evidentes.

Tenía Grassi, en efecto, una forma muy libre de citar y de traducir. He colacionado todas las citas con las obras originales tratando de atenerme estrictamente a ellas. De allí que aparezcan algunas diferencias con respecto a las dos ediciones anteriores. Se trata, por lo general, de correcciones de poca importancia, como la inclusión de alguna palabra omitida, la restitución de la ortografía original o alguna rectificación en la numeración de páginas o capítulos. La traducción de las citas y la referencia a los textos están hechas en cada caso a partir de la obra original

23. E. Grassi, «El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno» (trad. esp. J. Barceló), en M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo* (trad. esp. J. D. García Bacca y A. Wagner de Reyna), Universidad de Chile, 1953, p. 9.

citada; solamente en aquellos casos en que me ha parecido que la traducción de Grassi presenta alguna peculiaridad muy especial que está en conexión inmediata con su interpretación en el contexto he tratado de mantener el equilibrio entre la versión directa del original y la interpretación de Grassi. Con respecto a la referencia textual de las obras citadas, la edición italiana es, como ya he dicho, más cuidadosa que la de Nueva York (p. ej., actualiza algunas ediciones, es más correcta en la cita de las páginas, se ciñe más a la palabra original), pero no ha llegado a enmendar todas las erratas y en ocasiones han surgido algunas nuevas, riesgo del que, por supuesto, tampoco está libre la presente edición. En los pocos casos en que las dos ediciones anteriores coinciden en alguna inadvertencia que me ha parecido de cierta importancia, lo hago notar, agregando entre corchetes una *N. del T.* a la nota del autor. Las alteraciones de poca monta, en cambio, las he corregido sin hacerlo notar, sobre todo cuando se observa que la versión italiana intenta mejorar la edición americana sin lograrlo del todo. Creo, de esta manera, ser fiel a la obra y a la intención de Ernesto Grassi.

Un capítulo aparte merecería la traducción de los textos de Heidegger, cuya dificultad es proverbial.[24] En su texto inglés, Grassi sigue la costumbre anglosajona de traducir *Sein* por *Being* y *Seiendes* por *beings*; la expresión heideggeriana *Sein des Seienden*, «ser *del* ente», se convierte de esta manera en «ser *de los* entes», en plural. He conservado este giro en la presente traducción, cuando lo usa Grassi, por parecerme acorde con su interpretación de Heidegger. El término *Dasein*, por otro lado, que en el uso cotidiano del alemán significa tanto como *existencia* y *existir*, lo reserva Heidegger, como es sabido, para expresar el *ser del hombre*; lo traduzco, como ya es costumbre en castellano, por *ser-ahí*, a pesar de que esta traducción ha sido criticada en numerosas ocasiones. No conozco, sin embargo, ninguna versión mejor, y Grassi mismo utiliza en inglés el término que también en esa lengua ha sido creado para este caso especial: *being-there*. Una de las dificultades fundamentales para traducir a Heidegger consiste en el hecho de que, aparte de su uso muy personal de la lengua alemana, este pensador recurre con fre-

24. Cf., por ejemplo, A. Wagner de Reyna en el prefacio a su traducción de la *Carta sobre el humanismo* (*op. cit.*, p. 158): «es imposible traducir a Heidegger sin traicionarlo».

cuencia al parentesco de palabras y raíces en esa lengua y deja dirigir por él su pensamiento. Tal procedimiento es imposible de reproducir satisfactoriamente por medio de una traducción, sobre todo a una lengua romance, dada la enorme distancia que separa los respectivos sistemas de raíces y referencias. La decisión por un término determinado para la traducción encierra por ello, muchas veces, un riesgo no libre de arbitrariedad. El término *Anspruch*, por ejemplo, que desempeña un papel tan importante en la presente obra y que Grassi traduce por *claim*, lo traduzco por *interpelación*, siguiendo el uso que se ha impuesto, y el giro *Anspruch des Seins*, por *interpelación del ser*. Otras traducciones hubieran sido posibles, con igual o mejor derecho. No he encontrado ninguna, sin embargo, con la que se pudiera reproducir el juego de palabras que Heidegger hace en este contexto con *Sprache* (*lengua, habla*), *Spruch* (*dicho*) y *Zuspruch* (que significa tanto *adjudicación* como *palabra de aliento* y que Heidegger utiliza a menudo, apoyándose en el verbo correspondiente, *zusprechen*, con el significado de *alocución* e *interpelación*). Grassi, por su parte, utiliza la palabra *claim* también en otros contextos, en el sentido de «pretensión» o «exigencia», y ya no he podido mantener el término «interpelación» para estos casos. En su texto inglés, Grassi cita las obras de Heidegger tanto en ediciones inglesas como en el original alemán, cuando la obra correspondiente aún no había sido traducida a aquel idioma. En la presente edición las cito de acuerdo con el original alemán, en la medida de lo posible, según la edición de las obras completas que se está publicando actualmente en Frankfurt (*Gesamtausabe* = GA). Para conservar la unidad del texto he traducido las citas directamente, haciendo alusión, en nota a pie de página, a las correspondientes ediciones en castellano.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento a Julia Roggero (*coniugi dilectissimae*) por su ayuda inapreciable en la traducción e interpretación de textos.

UBALDO PÉREZ PAOLI

Braunschweig, marzo 2005

I

EL HUMANISMO ITALIANO Y LA TESIS DE HEIDEGGER SOBRE EL FIN DE LA FILOSOFÍA

1. El fin de la metafísica

El término «humanismo» tiene hoy un significado tan amplio que hemos olvidado su sentido histórico preciso.[1] Por humanismo entiendo aquel movimiento filosófico que caracterizó el pensamiento en Italia desde la segunda mitad del siglo XIV hasta el último tercio del siglo XV. A mi modo de ver, la traducción de Platón hecha por Ficino al final del siglo XV y el platonismo y el neoplatonismo metafísico especulativo que desencadenó llevaron a una ruptura con el modo humanista de encarar la filosofía, el cual fue retomado más tarde sólo por pensadores aislados, tales como Nizolio o, fuera de Italia, por Vives y más tarde por Gracián, con su teoría del ingenio. Finalmente, la controversia humanista alcanzó su apogeo en el pensamiento de Giambattista Vico, cuya obra ofrece una síntesis de toda la amplitud de implicaciones del humanismo. De ahí que la tradición humanista no debiera discutirse como una cuestión puramente literaria. Debemos encarar el humanismo también desde el punto de vista de su significación filosófica y de su importancia actual. De otro modo, la investigación humanista no puede tener un interés fundamental para nosotros.

Este modo de afrontar el tema está basado en la certidumbre de que la filosofía en cuanto metafísica ha llegado a su fin, de que la filosofía ha sido superada por el modelo de conocimiento

1. Una versión de este capítulo, exceptuando la tercera sección, apareció también en *Philosophy and Rhetoric,* 13 (1980), pp. 79-98.

que se halla presente en la lógica formal. El pensamiento metafísico pretende comenzar con principios originales en orden a definir la realidad. Puesto que estos principios inmediatos no pueden ser demostrados, por eso —tal como se asegura— no pueden tener carácter científico alguno, dado que, o bien surgen de una intuición, o bien provienen de la así llamada «evidencia inmediata». En ninguno de los dos casos admiten un examen científico. Esta tesis tiene su presentación más madura en el *Tractatus* de Wittgenstein.[2] La ciencia sólo puede desarrollarse cuando se puede probar su validez general, y, por ello, solamente en la esfera de las leyes y relaciones que se mantienen entre los términos de un sistema. En otras palabras: aserciones y contradicciones pueden tener lugar solamente dentro de sistemas concretos. El sistema no puede fundar sus propios presupuestos, dado que éstos son la base del mismo. Fuera de los símbolos del sistema no hay más que silencio y misterio. Por medio de fórmulas simples y de la adopción de reglas, la lógica simbólica trata de construir un sistema que tenga un carácter puramente formal y renuncie así a toda metafísica. Me estoy refiriendo aquí a las doctrinas de Frege y Carnap, y a la tesis de Stegmüller de que, para la lógica proposicional, «el valor de verdad de las proposiciones complejas moleculares depende del valor de verdad de sus proposiciones elementales, pero no de su sentido».[3]

La filosofía analítica británica y americana desarrolla esta doctrina de diferentes modos. En la filosofía de la ciencia recibe la lógica una función aún mayor y más influyente, debido a que aquélla procede a partir de la idea de que las teorías representan solamente ciertos sistemas de clases, y que, por lo tanto, la investigación debe limitarse al estudio de las derivaciones lógicas que tienen lugar efectivamente entre los elementos de dichas clases. De este modo, la lógica no responde a la cuestión de qué clase de cosas y de relaciones sean las que se están investigando. Las doctrinas actuales de la semiótica formal, del estructuralismo y de la teoría literaria encuentran aquí su fundamentación filosófica.

El rechazo de la metafísica conduce naturalmente a la tesis de la primacía del lenguaje racional, del cual se presume que sea

2. Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, editado por primera vez en los *Annalen der Naturphilosophie*, 1921; ed. y trad. esp. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1973.

3. W. Stegmüller, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlín, 1969, tomo I, p. 56.

la única forma de lenguaje que tenga validez en la esfera de la ciencia. Junto con esto marcha el rechazo de todo tipo de humanismo, un rechazo semejante al que encontramos hoy entre los filósofos franceses, como Foucault.

2. La doble tesis de Heidegger: el fin de la filosofía y la primacía del lenguaje poético

En su conferencia *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*[4] formula Heidegger una tesis concerniente al «fin de la filosofía». Su tesis es que «la filosofía finaliza en la época presente».[5] Con esto, empero, no está haciendo Heidegger ningún juicio negativo, dado que está poniendo de manifiesto que una época del pensamiento ha llegado a su conclusión final: «El fin de la filosofía es el lugar, aquello donde se reúne el todo de su historia en su posibilidad más extrema».[6]

El pensamiento tradicional occidental, comenzando con Platón (*no* con los presocráticos), tomó su punto de partida del problema de la existencia como algo dado, a fin de responder a la cuestión del ser de los entes (*Sein des Seienden*), por medio de un proceso de inferencia racional, discutiendo este tema en el contexto de la relación entre existencia y pensamiento, tomado como el problema de la verdad lógica. Heidegger sostiene que aquí se pasa por alto un problema mucho más básico y originario: el problema de lo desoculto, de la apertura, de la *Lichtung* («un claro»), en la cual aparece la existencia misma. Heidegger escribe: «El sustantivo *Lichtung*, "el claro", deriva del verbo *lichten*, "aclarar", en el sentido de "podar", "hacer ralo". El adjetivo *licht*, "ralo", es la misma palabra que *leicht*, "ligero" o "liviano". Aclarar algo significa: hacerlo ralo, hacerlo libre y abierto, por ejemplo: liberar de árboles un bosque en un sitio. Lo libre que nace de este modo es el claro. Lo ralo, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada en común, ni lingüísticamente ni en la realidad, con el adjetivo *licht*, que significa "claro" en el sentido de "luminoso"... Pero

---

4. M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (trad. esp. J. L. Molinuevo, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Madrid, Narcea, 1978), en *Zur Sache des Denkens*, GA I 14, Tubinga, 1969, pp. 61-80.

5. *Ibíd.*, p. 64.

6. *Ibíd.*, p. 63.

la luz nunca crea originariamente el claro, sino que aquélla, la luz, lo presupone a éste, al claro. Con todo, el claro, lo abierto, está libre no solamente para claridad (*Helle*) y oscuridad, sino también para el estruendo y su ir apagándose a lo lejos, para el sonido y su irse extinguiendo. El claro es lo abierto para todo lo presente y lo ausente».[7]

De acuerdo con esto, el problema tradicional del *lumen naturale* es el presupuesto de la metafísica tradicional, pero no es el problema originario, porque la luz irrumpe solamente donde el bosque ya ha sido aclarado (*gelichtet*). Sólo en esta *Lichtung* puede tener lugar una diferencia entre luz y oscuridad. Las cosas, los seres humanos, los dioses y las artes solamente pueden surgir y mostrarse en esta *Lichtung*: la historicidad del ser-ahí (*Da-sein*) y de las cuestiones que le conciernen emergieron exactamente aquí.

El nuevo problema es «originario» también por el hecho de que, desde un punto de vista estrictamente histórico, es también la cuestión principal de los pre-socráticos, por ejemplo de Heráclito y Parménides. Heidegger muestra esto mediante su interpretación de los fragmentos de los presocráticos. Este problema es la cuestión del «desocultamiento» (*Unverborgenheit*) o, más bien, de la estructura del andamiaje originario en el cual puede acontecer el «ser-ahí». Por eso ya no se hace más necesario el preguntar por lo que existe, en la forma en que lo hace la metafísica racional deductiva tradicional. Más bien podemos preguntar acerca del proceso originario de cómo y dónde llega a hacerse «patente», «se revela aclarándose» (*sich lichtet*), o «aparece» (*φαίνεσθαι*) el ser de lo que es.

La tesis decisiva de Heidegger en este contexto es la de que no es la palabra racional la que puede pretender aquí la primacía, como en la metafísica tradicional, sino más bien la palabra poética, metafórica, que posee el poder originario de aclarar un sendero abriéndolo (*lichten*). El habla es «la casa del ser».[8] Heidegger sostiene que el ser-ahí del hombre tiene su residencia real en el habla, puesto que: «ninguna cosa sea, donde falta la palabra».[9] En su interpretación del poema de Stefan George, «Das Wort», Heidegger escribe: «El verso final: "ninguna cosa sea,

7. *Ibíd.*, p. 72.

8. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA I 12 (1985), p. 156 (trad. esp. Y. Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987).

9. *Ibíd.*, p. 154.

donde falta la palabra", alude a la relación entre palabra y cosa de tal manera que la palabra misma es la relación, en cuanto que ella relaciona cada cosa con el ser y la mantiene en él. Sin la palabra que relaciona de esta manera, el todo de las cosas, el "mundo", desaparece hundiéndose en lo oscuro juntamente con el "yo", que lleva a la orilla de su tierra hasta la fuente de los nombres todo milagro y todo sueño que le acontece».[10]

Ésta es la originalidad de la palabra poética.

El punto de partida de Heidegger es su interpretación de los fragmentos de Parménides y Heráclito y del coro de la *Antígona* de Sófocles, como así también, finalmente, de los poemas de Hölderlin y de Trakl. Desde allí llega a presentar la tesis de que el poeta es aquel que funda el tiempo y el lugar del ser-ahí.

3. **Las Musas «abren» el cosmos**

La tesis de Heidegger está tan lejos de nuestro pensamiento racional habitual que es necesario, a fin de comprenderla en todas sus dimensiones, retroceder hasta la tradición griega antigua.

La segunda parte principal del *Fedro* comienza con una referencia solemne a las Musas, en conexión con el mito de las cigarras. Sócrates y Fedro yacen bajo la sombra de los plátanos, a orillas del Ilysós. Sócrates señala que las cigarras, «cantando y hablando entre ellas por encima de nuestras cabezas en medio del calor sofocante, nos miran desde arriba también a nosotros».[11] Las cigarras, explica Sócrates, descendían originariamente de seres humanos que vivieron antes del tiempo de las Musas. Cuando las Musas nacieron y comenzaron a cantar, algunos de aquellos hombres se dejaron fascinar tanto por ellas que se olvidaron de su alimentación y sólo querían cantar, de modo tal que casi murieron sin darse cuenta. Estos amantes del canto se transformaron en cigarras y las Musas les otorgaron el don de no necesitar alimentación desde su mismo nacimiento, de tal manera que no pudieran hacer otra cosa sino cantar; su tarea era el informar a las Musas. Luego comienza Sócrates a hablar de la Musa de la filosofía: «Pero a la más antigua, Calíope, y a su hermana Urania,

10. *Ibíd.*, p. 166.
11. Platón, *Fedro* 258 e-259 a.

que le sigue en edad, y quienes son aquellas de entre las Musas que, estando en torno al cielo y a los discursos humanos y divinos, emiten la voz más bella, a ellas las cigarras les anuncian aquellos que pasan su vida filosofando y honran su género de música».[12]

A primera vista, el mito de las cigarras resulta extraño. ¿Qué significa, por ejemplo, la condición del hombre «antes» del nacimiento de las Musas? ¿Por qué habrían de dejarse fascinar los hombres por las Musas a tal punto que llegaran a olvidarse de su alimentación? A fin de poder responder a estas cuestiones debemos, en primer lugar, ocuparnos brevemente de la naturaleza y jerarquía de las Musas.

Al comienzo de la *Ilíada*, donde la Musa es invocada en primer lugar, Homero dice *θεά*, es decir: diosa. Con el atributo «divino» se quiere expresar algo «absoluto», lo que corresponde adecuadamente a las Musas. El dios más próximo a ellas es Apolo. En su compañía aparecen las Musas en la *Ilíada* (I, 603), en la *Odisea* (VIII, 488) y en Hesíodo (*Theog.* 94). Los poetas las llaman las cantoras y decidoras; al comienzo de la *Ilíada* y de la *Odisea* les piden: «¡canta!», y «¡anuncia!». Homero las hace cantar en la fiesta de los dioses (*Ilíada* I, 64). Arístides, el orador, hace referencia a un himno perdido de Píndaro a Zeus (*De la retórica* II, 142), en el que la creación de las Musas es provocada por los dioses mismos.

El problema en el *Fedro* es qué entiende Platón por la condición de los hombres antes de la creación de las Musas y por su condición de «arrebatados» después de la aparición de las diosas. Entre las actividades de las Musas, el concepto de arreglo, de orden, desempeña claramente un papel preponderante. El orden de los movimientos aparece en la danza, el orden de los sonidos en el canto, y el orden de las palabras en el verso. Además, debe incluirse en esta lista el orden como punto de partida para el ritmo y la armonía. Platón dice en las *Leyes*: «El nombre para el orden del movimiento sea ritmo, el nombre con el que se llame el orden de la voz, de la mezcla de sonidos agudos y graves, sea armonía».[13] Esta referencia al «orden del movimiento» parece particularmente significante, dado que el movimiento representa un fenómeno

12. *Ibíd.*, 259 d.

13. Platón, *Leyes* II, 665 a. Véase Tr. Georgiades, *Musik und Rhythmus bei den Griechen*, Hamburgo, 1958.

fundamental en el ámbito de la existencia: todo lo que es percibido en ella muestra un cierto devenir, esto es: un movimiento en sí mismo (cambio) o en el espacio (movimiento local). Ordenar el proceso del devenir significa, empero, enjaezarlo dentro de una medida, impidiendo con ello que se escurra derramándose en lo ilimitado. Por medio de la aplicación de una medida, el movimiento procede dentro de ciertas barreras y bajo ciertas leyes; ya está, por así decirlo, «reglado». Así, las Musas aparecen como divinidades que traen orden, para hacer aparecer un *κόσμος* en el doble sentido, de mundo y de ornamento.

Las Musas representan el nexo con lo objetivo, que hace posible el orden originario del mundo humano, frente a lo arbitrario, lo subjetivo, lo relativo y lo mutable. Esto explica la conexión entre Mnemósine y la fama. El hombre que está rodeado de fama pone pie en la presencia de lo eternamente válido. Las Musas «abren» un cosmos: diseñan un mundo ordenado, en el que cada cosa aparece dentro de sus límites respectivos, de acuerdo con su propia naturaleza. Por medio de las Musas se despejan y derogan la confusión, la oscuridad y cosas semejantes. Todas estas características fundamentales de las Musas crean el estado de *μανία*, de rapto, de frenesí. A la manía, en cuanto origen de la poesía y el arte, se la malentiende con facilidad, si simplemente se la identifica con el éxtasis, concebido psicológicamente. En la interpretación de la manía debemos tener en cuenta que se trata de un evento importante, en el cual llega a la superficie algo arcaico y no derivable de otra cosa. Lo absoluto, en cuanto tal, sólo puede revelarse tomando posesión de nosotros. Desde este punto de vista, la manía aparece como el rasgo específico del ámbito arcaico.

El hombre de las Musas es «sabio» (*σοφός*), en el sentido originario de la palabra. La sabiduría consiste en estar en posesión de indicaciones arcaicas no demostrables. Así dice Píndaro: «Pero a mí, escogiéndome como heraldo de sabias palabras, la Musa me puso para rogar por la Hélade, la de bellas danzas».[14] En términos de sabiduría, la prueba de la vocación propia nunca puede ser el resultado de una demostración racional, sino solamente de la realización del ser propio, que está como testimonio y ejemplo (*exemplum*) para la realidad absoluta. Lo que el indivi-

---

14. Píndaro, *Ditirambo* II, Fragmento 70 b 23.

duo expresa por la autoridad de las Musas consiste en declaraciones y anuncios del poder divino. El cantor Tamiris, por ejemplo, que usaba su dote para dar expresión a temas subjetivos, es decir, para sus propias intuiciones, fue castigado y privado de su facultad (*Ilíada* II, 594).

De acuerdo con la concepción griega, un poeta, un heraldo de las Musas, es considerado como el único hombre que es capaz de ordenar cualquier cosa que lo conmueva, en virtud de la *μουσική*, y que de este modo deroga la casualidad, el caos de los fenómenos. «Los poetas pueden oír esto de los dioses con confianza, pero el tratar de encontrarlo por sí mismos es un esfuerzo sin esperanzas para los mortales» (Píndaro, *Peán* 6, 51 ss.).

Ahora comenzamos a entender lo que Platón quería decir cuando hablaba de la condición del hombre antes del nacimiento de las Musas, en otras palabras: de lo que las Musas trajeron realmente al hombre y de por qué aquellos que se dedicaron a ellas olvidaron todo en favor de las actividades «musicales». Con la aparición de estas diosas el caos fue derrotado, se creó un orden, apareció un cosmos.

4. **El modelo tradicional del pensamiento científico**

La tradición humanista, con su tesis de la tarea filosófica de la palabra poética, es radicalmente diferente de la metafísica tradicional y, por eso, de la tesis de la preeminencia de la deducción racional de los entes. Desde Aristóteles, a quien el pensamiento medieval retorna una y otra vez, se ha sostenido siempre que el objeto del conocimiento es solamente aquello que «es», aquello que existe efectivamente —lo que es en cuanto que es (*ὂν ᾗ ὄν*)—, a saber: lo que es siempre y en todo lugar.[15] Esto es lo que es eterno (*ἀίδιον*) e inmóvil (*ἀκίνητον*).[16] Aristóteles explica que toda cosa, o bien es un principio tal, o bien se deriva de él (*ἀρχή* es lo que es primero y lo que impera). De acuerdo a tal interpretación, la realidad verdadera es deducida por un proceso racional de lo que es «originario», del «ser», concebido como la cosa que es de modo supremo, como lo que es más verdaderamente.

---

15. Aristóteles, *Metafísica* XII, 1.069 a 18.
16. *Ibíd.* VI, 1.026 a 10.

Por esta razón, la única clase de lenguaje científico es el lenguaje *lógico*; el lenguaje retórico, poético, es excluido del andamiaje de la ciencia (que por su parte incluye a la filosofía en cuanto metafísica). El pensamiento racional pretende tener «apresada» a la esencia (*οὐσία*) de los fenómenos, por medio del concepto (*ὅρος*) y de la definición, mediante los cuales puede «capturarla». De este modo, los fenómenos están «fijados» *de una vez y para siempre* en una abstracción necesaria de tiempo y lugar. Todas las variaciones empíricas que no son generales son, por lo tanto, inesenciales. El mero «lenguaje humano», es decir, nuestro lenguaje ordinario, que hace uso de imágenes, metáforas y analogías, no puede pretender ser científico. Por eso la poesía pertenece a la literatura y a la retórica como arte de la persuasión.

Ni cuando Descartes se remite al *cogito* como a un axioma originario para la definición del conocimiento, ni cuando Kant deduce el conocimiento a partir de las formas originarias de la experiencia y del pensamiento, ni tampoco cuando Hegel ofrece su deducción dialéctica a priori de lo real: en ninguno de estos casos hemos abandonado realmente el modelo del pensamiento racional deductivo. Este modelo se extiende desde la antigüedad, a través del medievo, hasta la filosofía analítica de hoy. El apriorismo del idealismo alemán fue la conclusión metafísica final de semejante concepción. Significativamente, no sólo la retórica, sino también toda forma de discurso metafórico e imaginario, incluyendo el pensamiento poético, es excluida del campo de la filosofía por Descartes, Kant y Hegel.

5. **Un problema básico del humanismo italiano**

El tema de nuestra investigación es la relevancia contemporánea del humanismo italiano y sus problemas. Desde el comienzo del estudio del humanismo, hace un siglo, con Burckhardt y Voigt, hasta Cassirer, Gentile y Garin, los estudiosos han visto la esencia del humanismo en el redescubrimiento del hombre y de sus valores inmanentes. Esta difundida interpretación es, por ejemplo, la razón por la cual Heidegger —como vamos a ver— se pone a polemizar repetidamente contra el humanismo como un antropomorfismo ingenuo.

Uno de los problemas centrales del humanismo, empero, no es el hombre, sino la cuestión del contexto originario, del horizonte o «patencia» en el que aparecen el hombre y su mundo. Lo sorprendente, que usualmente se pasa por alto, es que estos problemas no son tratados en el humanismo por medio de una confrontación especulativa lógica con la metafísica tradicional, sino más bien en términos de análisis e interpretación del lenguaje, especialmente del lenguaje poético.

El problema del lenguaje trae a la luz la cuestión decisiva de la relación entre palabra y objeto, entre *verba* y *res*. Aparejado a esto va el reconocimiento de que la «cosa» (*res*) revela su significado *sólo en y por medio de la palabra (verbum)*. El problema que se nos presenta aquí es radicalmente diferente de lo que encontramos en la tradición. Ya no preguntamos más por la relación lógica entre cosa y pensamiento o por la verdad lógica, sino más bien por la aparición histórica de la cosa en el lenguaje, por la cual se revela un mundo diferente. Sólo debido a que la investigación académica no ha reconocido ni apreciado suficientemente este nuevo modo de encarar las cosas y ha buscado más que nada los problemas metafísicos y teóricos que conciernen a la relación entre el mundo y el pensamiento, han podido negar estudiosos como Cassirer, Curtius y Kristeller que el humanismo haya tenido una significación filosófica decisiva, y han podido admitir sólo el pensamiento platónico de Ficino y el aristotelismo renacentista como representativos de la filosofía de la época.

6. **El poeta como fundador de la comunidad**

El problema que hemos discutido más arriba encontró su primera expresión entre los humanistas no con un filósofo sino, significativamente, con un poeta: Dante. Dante plantea la cuestión de la relación entre la palabra poética y la estructura histórica de lo real. En sus dos obras teóricas acerca de la naturaleza esencial del lenguaje, *De vulgari eloquentia* y *Convivio*, formula Dante la tesis de que el poeta es el fundador de la comunidad y de que, por lo tanto, solamente él abre el camino para la historicidad. El pensamiento humanista no emerge en su obra política, *De monarchia*, que queda confinada dentro del proce-

dimiento deductivo de la metafísica tradicional. Más bien emerge en los escritos teóricos sobre el lenguaje.

Dante condena el latín científico como un lenguaje «artificial» o, como él dice, puramente «gramatical», porque no tiene nada que ver con el desarrollo histórico del hombre. Sostiene que su estructura es «quedam inalterabilis locutionis ydemptitas diversibus temporibus atque locis... et per consequens nec variabilis esse potest».[17] Dante se preocupa por examinar los diferentes dialectos italianos, a fin de ver si es posible crear un lenguaje histórico unificado para su tiempo y país. Utiliza una metáfora, en la que compara su búsqueda con la caza de una pantera oculta en las profundidades de los bosques de los diversos dialectos.[18]

Con su poesía pretende Dante abrir el camino a una nueva realidad política y fundar con ello una nueva época. Para él, la «*πόλις*», o el lugar de la comunidad, no existe desde un comienzo. Se «despliega» o surge a través de la palabra poética, imaginaria, metafórica. En este sentido la palabra pretende ser «política»: «Y confiero esta grandeza a este amigo (es decir, al lenguaje vulgar), en cuanto le hago tener en acto y de forma patente en su operación propia aquello que tenía de bondad en potencia y de manera oculta».[19] ¡Aquí tenemos al poeta como orador!

La naturaleza característica del lenguaje que el poeta propone aquí como pro-vocación de una tarea histórica, consiste en su función de «abrir» o «hacer patente». Está dirigida a algo «desoculto», en lo cual puede «aparecer» un emperador, las instituciones, el futuro de un país y de una comunidad. Este lenguaje es el «teatro» (de *θεάομαι*, «ver») de un nuevo mundo. «Puesto que si bien en Italia no hay una corte, en la acepción de corte unificada, como la corte del emperador de Alemania, con todo, no faltan sus miembros; y así como los miembros de aquélla están unidos por un Príncipe, así también están unidos los miembros de ésta por la luz divina de la razón».[20]

Así llega Dante a su tesis de que la experiencia de la palabra poética es el origen de la historicidad humana.[21]

---

17. Dante, *De vulgari eloquentia*, I, 9, 11, ed. V. Mengaldo, en *Opere minori*, tomo II, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1979, p. 78.

18. *Ibíd.*, I, 16, 1, p. 126.

19. Dante, *Il convivio* I, 10, 9, ed. G. Busnelli y G. Vandelli, parte I, Florencia, Le Monnier, 1968 (2. ed.), p. 63.

20. Dante, *De vulgari eloquentia*, *op. cit.*, I, 18, 5, p. 138.

21. Véase E. Grassi, *Die Macht der Phantasie: Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein/Taunus, Athenäum, 1979 (trad. esp. J. Navarro Pérez, *El poder de*

7. La filología en cuanto estudio de la palabra histórica: Leonardo Bruni (1370-1444)

¿Ha tenido la tesis de Dante acerca de la función del lenguaje poético una influencia decisiva sobre los humanistas que lo siguieron? La primacía del problema del lenguaje experimentó un desplazamiento. La interpretación de un texto, tarea con la que se enfrentaron los humanistas en el caso concreto de la traducción de textos griegos al latín, llevó necesariamente a una renovación del problema de la relación entre *res* y *verba* y tuvo como resultado una profundización del mismo. Aquí no nos enfrentamos con la cuestión de la relación lógica entre cosa y pensamiento, sino más bien con la dimensión originaria en la que las palabras permiten hacer aparecer el significado de las cosas. Una palabra puede revelar un significado sólo en referencia al contexto en el cual la palabra está. Del hecho mismo de que los textos son diferentes, se sigue que la misma palabra puede también tener significados diferentes y no puede ser fijada lógicamente para todo tiempo. La capacidad de perseverar en este proceso de auto-revelación durante la interpretación de un texto y de testimoniar con asombro la transformación de una palabra es lo que constituye la esencia de la auto-educación: filología, amor a la palabra.

En la discusión que siguió a Dante, fue Leonardo Bruni quien asumió una posición clave con su obra filológica. En *De recta interpretatione* y *De studiis et litteris* y en sus prefacios a las traducciones de textos griegos, rechaza Bruni toda interpretación a-histórica a priori del lenguaje. Una palabra transmite un contenido o significado diferente y cambiante en casos diferentes, dependiendo del contexto individual en el que está. «Todas estas palabras están conectadas entre sí ceremoniosamente («inter se festive coniuncta»), como en un piso embaldosado y en un mosaico multicolor».[22]

Por sorprendente que pueda parecer, la filología pasa a ser, desde el punto de vista de su estructura «científica», un estadio de la dialéctica, tomada en el sentido aristotélico y no escolásti-

---

la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental. Barcelona, Anthropos, 2003).

22. Leonardo Bruni, «De studiis et litteris» (ed. H. Baron), en *Humanistisch-philosophische Schriften*, Lipsia-Berlín, Teubner, 1928, p. 89. (Cfr. también *L'educazione umanistica in Italia* [ed. E. Garin], Bari, Laterza, 1949.)

co de la expresión. La filología debe comenzar con la situación particular de quien habla, es decir, no con el significado abstracto de un término, definido y fijado racionalmente de una vez para todas, puesto que lo importante es la «situación» en la que se encuentra el término, las *circumstantiae* que «están a su alrededor». La fuente de la revelación «real» de lo que es, a través de la palabra, no es la *ratio*, sino más bien aquella capacidad humana que permite a las palabras tener una adaptabilidad (*versutia*),[23] el *acumen*,[24] y una «instantaneidad»,[25] y que permite a las «cosas» correspondientes el aparecer: el *ingenium*. Sólo éste, y no un proceso racional de inferencia, es capaz de abarcar recolectando (*colligere*) la habilidad de las palabras para revelar cosas. Si la naturaleza o forma del lenguaje se remite a un *sermo internus* apriorístico, como postulaba la interpretación escolástica, entonces es imposible para el lenguaje el revelar la cosa particular concreta en toda su variabilidad y riqueza (*copia*). Y esto es precisamente aquello hacia lo cual dirigieron su atención los humanistas. Para ellos, la evolución del hombre se revela en el lenguaje: *litterae*, en cuanto *studia humanitatis*, la filología en cuanto revelación de las posibilidades *históricas* del hombre.

Partiendo de esta interpretación filosófica fundamental del lenguaje, el gran educador humanista, Guarino Veronese, proponía la tesis de la primacía de las *litterae* sobre la *scientia rerum*. En el mismo espíritu declaraba Angelo Poliziano, en sus polémicas contra la filosofía escolástica, que él no tendría que llamarse más filósofo, sino gramático. Semejante fue la postura de Lorenzo Valla, cuando decía que no era un filósofo, sino un retórico.

Dante sostenía que la palabra poética permite a la realidad aparecer en términos de historicidad. Hay una objeción obvia que puede surgir contra esta posición, una objeción de la cual los mismos humanistas se ocuparon repetidas veces. El lenguaje poético, con su carácter metafórico, ¿no pone él mismo un «velo» sobre la cosa que pretende descubrir? Los humanistas hablan de un *velamen* de la poesía, detrás del cual la *res* verdadera permanece oculta. ¿Cómo se relacionan entonces mutuamente el «velo»

23. *Ibíd.*, p. 124.

24. L. Bruni, *Epistolarium* II, 186, o bien *Ad Petrum Histrum dialogus*, en *Prosatori italiani del Quattrocento* (ed. E. Garin), Milán-Nápoles, 1952, p. 64.

25. L. Bruni, *Ad Petrum, op. cit.*, p. 48.

y la *res*? ¿No debemos designar la poesía como el área de la contradicción racional, dado que le asignamos las funciones opuestas de «velar» y «develar»? Este problema es el tema principal de la *Genealogia deorum* de Boccaccio.

8. El problema del velo de la palabra poética: Giovanni Boccaccio (1313-1375)

En Boccaccio, el problema surge en un contexto sorprendente, lejos de toda discusión lógica o metafísica. Como humanista, Boccaccio estaba interesado en rescatar la mitología romana. La significación de esta mitología corría peligro, dado que estaba en obvia contradicción con la fe cristiana. ¿Cómo es posible otorgar un significado a esta mitología, a pesar de tal contradicción, y preservarla contra una dogmática relegación al pasado? En otras palabras: ¿cómo es posible interpretar los dioses latinos y no degradarlos simplemente a un error insignificante y confuso de la mente humana?

Precisamente esta cuestión está en la base de la *Genealogia deorum*. A través de un hombre de armas, llamado Donnino Parmigiano, el rey de Nápoles pregunta a Boccaccio cómo puede permitir el emperador romano, por ejemplo, que se le honre como a un dios. A fin de responder a esta cuestión, Boccaccio se remite a la teoría de la poesía, basada en los presupuestos del medioevo. La tesis de Boccaccio es que la poesía revela la realidad que yace detrás de un velo (*velamen*), el cual, cuando es traído a la luz, permite aparecer a la «cosa», *res*, en el desocultamiento. Su primera definición reza: «La fábula es una locución ejemplar o demostrativa, que discurre bajo un velo ("Fabula est exemplaris seu demonstrativa sub figmento locutio"), y si se le quita la corteza, entonces se hace patente la intención del fabulista ("cuius amoto cortice, patet intentio fabulantis"). [De aquí que...] si por debajo de la corteza fabulosa hay oculto algo importante ("aliquid magni sub fabuloso cortice palliatum"), [entonces se ve con claridad que...] no habrá sido inútil el haber compuesto fábulas ("non erit... supervacaneum... composuisse fabellas")».[26]

---

26. Giovanni Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium*, en *Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, Prose latine, Epistole* (ed. P. G. Ricci), Milán-Nápoles, Riccardi, 1965, XIV, 9, p. 958. [El orden del texto aquí citado ha sido alterado un tanto por Grassi (*N. del T.*).]

Debemos tomar nota de lo siguiente. La fábula es una «exemplaris seu demonstrativa locutio». El *exemplum*, como sabemos, tiene en la retórica una función similar a la inducción en la lógica. *Inducere* no significa originariamente el derivar una unidad a partir de una multitud por medio de la abstracción, sino más bien el rastrear una multitud de forma *retrospectiva* hacia la unidad que le da sentido, a fin de definirla de nuevo a partir de aquí. De acuerdo con esto, la *demonstratio* a la que se refiere la definición de Boccaccio («fabula est... demonstrativa locutio»), no es una prueba racional como en la lógica, sino un hacer visible algo, un «mostrar» inmediato. La fábula produce un «clareo» (*lichten*) en un doble sentido, como lo ha mostrado Heidegger en su definición de la palabra poética. Ella abre el lugar y el tiempo en los que aparecen las cosas, un pueblo y sus instituciones, y hace esto de una manera ligera o liviana, sin esfuerzos, dado que no procede de una inferencia dificultosa, racional. De esta forma, las fábulas desempeñan un papel decisivo cuando aparecen en un mundo. Tienen un sentido «arcaico», porque nos guían (*ἄρχομαι* como gobernar).

Justo después de haber dado su definición de la poesía, Boccaccio declara que la fábula poética «procede desde el interior de Dios» («ex sinu Dei procedens»). La capacidad de construir fábulas es por lo tanto un «don», del que sólo unos pocos participan. Esto explica el hecho de que los poetas fueran siempre escasos («rarissimi semper fuere poete»). Los resultados de esta inspiración son sublimes, como la compulsión del alma a hablar («mentem in desiderium dicendi compellere»).[27] La naturaleza incondicional del lenguaje hace irrupción en la poesía; el poeta no puede remitirse a él cuando y como le plazca. La poesía presta su voz a una *fuerza* originaria, a un *poder* («ex sinu Dei procedens») que se expresa en la palabra. Posee un carácter «inventivo» («fervor quidam exquisite inveniendi»), que le permite hacer algo evidente y patente para la vista. Como he dicho, Boccaccio desarrolla su teoría de la poesía con el fin de rescatar el estudio de los dioses latinos, dado que en las obras poéticas antiguas los dioses aparecen en diferentes formas y siempre en las situaciones más cruciales. Pero Boccaccio se encuentra ahora él mismo en una situación dramática: no puede garantizar

27. *Ibíd.*, XIV, 7, p. 940.

que su propia teoría tenga validez para la fe del Antiguo y del Nuevo Testamento, siendo él mismo cristiano. Por este motivo, debe dejar de lado la teoría de la poesía como apertura de la historia humana, a fin de identificar poesía con teología cristiana, es decir, con una *res* que está fuera de la historia.

El lenguaje poético, metafórico, fabuloso, es parte de la tradición judía y cristiana. Vemos esto en el Antiguo Testamento, por ejemplo, cuando Moisés habla de Dios como de una llama ardiente («Quiso el Espíritu Santo manifestar en la zarza verdísima, en la cual Moisés vio, como si fuera una llama ardiente, a Dios». «Volle lo Spirito Santo mostrare nel rubo verdissimo, nel quale Moisè vide, Iddio»).[28] Como ejemplo de lenguaje poético en el Nuevo Testamento, Boccaccio menciona las diferentes metáforas de animales que se emplean para Jesucristo. «Y el que se diga en la Escritura que Cristo sea ora un león, ora un cordero, ora un gusano, a veces un dragón, a veces una piedra... ¿qué otra cosa es, sino una ficción poética?... ¿De qué otro modo suenan las palabras del Salvador en el Evangelio, sino como un discurso de sentido extraño? A esta forma de hablar la llamamos, con un nombre más usual, "alegoría"».[29] En la próxima sentencia llega a la conclusión de que «no solamente la poesía es teología, sino que la teología es también poesía».[30] Boccaccio recalca repetidamente la tesis de que la poesía tiene un carácter sagrado. Se puede discutir sobre dónde haya surgido la poesía por primera vez, pero no sobre su carácter sagrado («cum sacris et ceremoniis veterum originem habuisse»).[31] A los poetas se los llama *pii homines*: «Así, a fin de no extender más esta discusión, se sigue de lo que ya se ha dicho que la facultad poética pertenece a aquellos que son píos ("piis hominibus poesim facultatem esse"), y que deriva su origen propio de la esfera de lo divino y recibe su nombre de su eficacia ("ex Dei gremio originem ducere et ab effectu nomen assumere")».[32]

---

28. Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, en *Opere in versi...*, *op. cit.*, p. 618.
29. *Ibíd.*, p. 621.
30. *Ibíd.*
31. Giovanni Boccaccio, *Genealogia deorum*, *op. cit.*, XIV, 8, p. 946.
32. *Ibíd.*, XIV, 7, p. 946.

9. «Desocultamiento» en relación con dioses y hombres: Coluccio Salutati (1331-1406)

La tesis de Boccaccio de que el mundo particular histórico, con sus dioses, instituciones, templos y actos sagrados, surge por medio de la palabra poética fue desarrollada ulteriormente por otro pensador humanista, que trató de llevarla hasta su conclusión lógica: Coluccio Salutati. A primera vista puede parecer sorprendente el que Salutati se ocupe de la defensa de la poesía en una obra titulada *De laboribus Herculis*. En la tradición antigua Hércules era el símbolo mítico del ser del hombre en el mundo, en la medida en que era considerado como el conquistador de los poderes inhóspitos de la naturaleza y el inventor de las obras técnicas.[33]

La obra de Salutati está dirigida sobre todo contra «aquellos que en nuestro tiempo se precian de ser filósofos» («qui se philosophos nostro tempore gloriantur»).[34] Dado que éstos son los únicos que «ora desprecian la poesía, ora la condenan» («tum parvi pendere, tum damnare»).[35] La tesis de Salutati es que la historicidad humana sólo emerge en el «desocultamiento» por medio de la poesía. La poesía asume de este modo una función patética, en cuanto fundación del orden humano. La selección de las palabras, su sonido, su ritmo, llevan al reconocimiento de la forma primera de orden legal, que es la esencia de la sabiduría. Para ilustrar esta tesis históricamente, Salutati introduce el ejemplo del poeta Eurípides, a quien el rey Arquelao de Macedonia le encargó la planificación de todo el Estado («summam consiliorum tradidit»).[36]

Mediante la poesía, los hombres «se retraen de lo que les presentaban los sentidos» («mentes hominum... revocavit a sensibus»).[37] Salutati pone énfasis repetidamente en el hecho de que la poesía retrae hasta tal punto a los hombres de sus sentidos («adeo revocavit a sensibus») que les hace creer algo opuesto

---

33. Diodoro Sículo, IV, 22. [La historia de Hércules es relatada en los capítulos 8-39; Grassi remite en especial al capítulo 22 (*N. del T.*).]

34. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis* (ed. B. L. Ullmann), Zurich, Thesauri mundi, 1951, vol. I, libro I, cap. 1 (1), p. 3.

35. *Ibíd.*

36. *Ibíd.*, cap. 1 (11), p. 6.

37. *Ibíd.*, cap. 1 (15), p. 7.

a lo que experimentan («quod ipsos id fecerit opinari cuius contrarium visibiliter percepissent»).[38] Es justamente esta «ilusión» la que eleva al hombre por encima de su condición de *ferinitas*: el mundo, el cielo, las estrellas se humanizan con sus designaciones míticas. La tierra y el mundo humano están aquí en una interrelación fundamental por medio del surgimiento del «ser-ahí». La palabra poética funda el espacio histórico y los tiempos que se despliegan en este espacio («quia maxima vis mentis est previdere futura, magis communiter et quasi per anthonomasiam usurpatum est, ut vaticinia predictiones ac etiam ipsi prophete iam vates certo vocabulo nominentur»).[39] Pero esta función de la fantasía que no depende de los sentidos ¿no es de hecho un engaño? Salutati no responde a esta cuestión con un argumento metafísico racional, sino que meramente indica la serie de obras creadas por el poeta: la sociedad humana en su historicidad.[40]

Para Salutati, detrás de la superficie de la poesía se oculta el significado más profundo. Cuando habla de verdad en este contexto, no se refiere a la verdad lógica, sino a la auto-revelación del mundo humano. Los videntes (*vates*) testimonian tres cosas desde la altura de su *ingenium* («ingenii altitudine»), con las cuales adornan su historia como con luces («quibus sua poemata quasi luminibus exornarunt»): Dios, el mundo y las criaturas («deum, mundum, et animantia»), y con ello nombran todo lo que llamamos seres vivos («ut per illum omnia et in illo omnia que animalia dicimus esse dicantur»).[41]

En el desocultamiento que nos revela la exposición poética, los dioses, las cosas y las criaturas aparecen en su sentido originario. Pero aquí debemos preguntar, si es que hablamos de dioses, ¿con qué dioses nos las tenemos que ver? ¿Nos estamos refiriendo solamente a los antiguos, o también a los del Antiguo y Nuevo Testamento? La respuesta de Salutati es que hay un solo Dios invisible, que se revela de modo diferente, en formas históricas diferentes, en lugares y tiempos diferentes: «Pero al ver (los poetas) que Dios, el arquitecto de todo el mundo, ha realizado todo con sabiduría... y dado, empero, que la sabiduría misma no

---

38. *Ibíd.*, cap. 1 (18), p. 8.
39. *Ibíd.*, cap. 2 (22), p. 16.
40. *Ibíd.*, cap. 1 (17), p. 8.
41. Coluccio Salutati, *Epistula ad Johannem Senensem*, en *De laboribus Herculis*, *op. cit.*, vol II, libro I (9), pp. 587 ss.

es otra cosa que Dios mismo... llamaron al mismo Dios con diferentes nombres, aun cuando pensaran que era uno y el mismo Dios... De manera que a nadie debería parecer dudoso que, aun con una multitud tan grande de dioses, los poetas no pensaran en muchos, sino en uno solo, pero que llamaron al mismo Dios de modos diversos, de acuerdo con la variedad de sus oficios, tiempos y lugares ("Ut nemini dubium videri debeat etiam in tanta deorum multitudine poetas non de pluribus sed de uno sensisse, sed eundem deum pro varietate officiorum, temporum, et locorum diversimodis nuncupasse")».[42]

10. El «claro» del bosque primordial: G. B. Vico (1668-1744)

Aquí debemos interrumpir nuestra discusión sobre la tradición humanista y retornar a nuestra cuestión original: la significación teórica y la importancia del humanismo hoy en día, especialmente en conexión con la tesis de Heidegger sobre el fin de la filosofía. Para resumir esta tesis una vez más: la metafísica tradicional debe llegar hoy a su fin, porque ella comenzó con la cuestión de la fundación racional de lo que es. En lugar de la cuestión de la verdad lógica, declara Heidegger, debe plantearse el problema mucho más originario del desocultamiento, la cuestión del «claro» (ἀλήθεια), en el que por primera vez aparece «lo que es». Aquí surge una nueva tarea para la filosofía, el preservar la primacía y originalidad del lenguaje poético sobre el lenguaje racional. Recordemos aquí la exposición de Heidegger, donde habla de la etimología de la expresión *Lichtung* .

La tesis de Heidegger nos lleva hacia aquel pensador del siglo XVIII en el que la tradición humanista llega a su expresión y significación filosófica más profunda: Giambattista Vico. También en Vico tenemos una ruptura radical definitiva con la metafísica tradicional. En su argumentación, Vico desarrolla todos los temas teóricos que hemos encontrado en la tradición humanista. En su *Ciencia Nueva*, Vico no bosqueja una antropología o una mera teoría «nueva» de la historia, sino más bien el problema de la desocultación original en la que aparece el hombre. Vico trata

42. *Ibíd.*, libro I (9 y 11), p. 588.

este problema desde el punto de vista de una doble cuestión. Por un lado, está interesado en la esencia y estructura de la *Lichtung* (los *luci*), con la cual aparece la historia humana; por el otro, está interesado en la primacía de la palabra poética. El hombre emerge de la naturaleza a través del miedo terrible a la experiencia de su propia alienación de la naturaleza —el bosque primordial—, a fin de crear el lugar primero de su historicidad, el «nuevo» mundo y sus instituciones, que surgen de la actividad ingeniosa y fantástica del hombre. De acuerdo con Vico, «las primeras ciudades, todas las cuales fueron fundadas sobre campos cultivados, surgieron por el hecho de estar las familias largo tiempo bien retiradas y escondidas entre los sagrados horrores de los bosques religiosos, los que se encuentran cerca de todas las naciones gentiles antiguas y que, con la idea común a todas, fueron llamados por las gentes latinas "*luci*", que eran "tierras quemadas dentro de la densa espesura de los bosques"».[43] Y Vico añade después que «el primer fuego que se encendió entre ellos fue aquel que se les dio a las selvas para desmontarlas y cultivarlas».[44]

La obra de Vico está entretejida con la interpretación de los mitos: el mito de Hércules como símbolo del «ser-ahí» humano, la conquista de los bosques primordiales; el mito de Cadmo sobre la transformación de la naturaleza en algo humano y social, el estar puesto en el mundo como apertura de la historia; o el mito de Dafne y Apolo. En la interpretación de Vico, la transformación de Dafne en un árbol florido por obra de Apolo representa el control de la naturaleza por un poder originario. Esta transformación en otra cosa, en algo «nuevo», caracteriza el origen del género humano, su árbol genealógico: «Apolo acosa a Dafne, una doncella vagabunda que va errando por las selvas (en la vida nefaria); y ésta, con la ayuda que imploró de los dioses (cuyos auspicios se necesitaban para los matrimonios solemnes), deteniéndose, se transforma en laurel (una planta que siempre verdece en su cierta y conocida prole, en aquella misma significación con que los latinos llamaron "*stipites*" [estirpes] a las cepas de las familias; y la barbarie nos trajo a su retorno nuevamente las mismas frases heroicas, dado que llaman "árboles" a

43. Giambattista Vico, *La scienza nuova* (ed. de 1744), en *Opere* (ed. A. Battistini), Milán, Mondadori, 1990, parágrafo 16, vol. I, p. 426.
44. *Ibíd.*, parágrafo 17, pp. 426 ss.

las descendencias de las mismas, a los fundadores los llaman "cepas" o "troncos", a las descendencias de los que provienen de ellos las llaman "ramas" y a las familias mismas las llaman "linajes"). Así, la persecución de Apolo era propia de un numen divino, la huida de Dafne propia de una fiera; pero después, desconocido ya el hablar de tal historia severa, sucedió que la persecución de Apolo fue la obra de un impúdico, la huida de Dafne la obra de una Diana».[45]

Para Vico es la palabra imaginativa la que da nacimiento al mundo del «ser-ahí» humano. La palabra poética es el intento originario y exclusivamente humano de dar sentido al poder tremendo del ser que se revela en lo que es. Sólo intentando conquistar este poder puede nacer el mundo histórico. «El principio de tales orígenes, tanto de las lenguas como de las letras, resulta haber sido que los primeros pueblos de la gentilidad, por una necesidad manifiesta de la naturaleza, fueron poetas, que hablaron en caracteres poéticos... en ellos se descubren las verdaderas sentencias poéticas, que deben ser sentimientos vestidos de grandísimas pasiones, y por tanto llenos de sublimidad y que despiertan asombro».[46]

Por esta razón, Vico señala que, en la investigación de la filosofía antigua, filósofos y filólogos deberían haber comenzado con el estudio de la sabiduría poética, que fue la primera verdad de los paganos, y no con la verdad abstracta y razonada de los eruditos.[47]

11. **La teoría de Heidegger sobre el poderío violento del ser: la primacía de la palabra poética**

En su interpretación de la *Antígona* de Sófocles (Coro, 332-375), Heidegger trata de rastrear el área aquella que nos revela la poesía, a fin de aprender de ella lo que es el hombre. Comenzando con los versos de Sófocles que definen al hombre como la «más extraña» de las criaturas, Heidegger escribe: «Entendemos lo extraño, lo inquietante (*das Un-heimliche*) como aquello que

45. *Ibíd.*, parágrafo 533, pp. 665 ss. [Sobre la variante «donna», en vez de «Diana», al final de esta cita, véase la nota del editor Battistini en el segundo tomo de la edición citada, *ad loc.* (*N. del T.*).]

46. *Ibíd.*, parágrafo 34, pp. 440 ss.

47. Esta actitud del espíritu, que toma al intelecto como medida y punto de partida para las investigaciones de las épocas pasadas, Vico la llamaba «vanidad de los eruditos». Véase *op. cit.*, parágrafo 127, p. 495 y D. P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

nos arroja fuera de lo que "da albergue y hospitalidad", es decir, de lo hogareño, lo acostumbrado, lo corriente, lo que no peligra. Lo inhóspito (*das Un-heimische*) no nos deja estar en nuestro hogar. En esto consiste lo sobrecogedor que domina».[48] Dado que el tener un hogar es característico del hombre y éste es, sin embargo, expulsado constantemente del mismo, Sófocles ofrece la definición del hombre mencionada más arriba. «Sólo al proyecto poético-pensante se le abre semejante ser», dice Heidegger.[49] Lo extraño es lo tremendo en el sentido del poder subyugante que estalla en el miedo de la humanidad y de ese modo sale a lo abierto. «A esta morada histórica pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, los príncipes, el consejo de ancianos, la asamblea popular, el ejército y los barcos».[50] Con semejante poder subyugante, el hombre perturba la paz de la tierra, esto es, del crecimiento, florecimiento y vida de aquellas criaturas que existen sin esfuerzo, arrancándolas de su orden fijo y sometiéndolas a su arnés. El hombre asume el poder, capturando y subyugando por medio de su palabra y de su ser histórico en el mundo. «La violencia del decir poético, del proyecto pensante, de la configuración edificadora, del obrar que crea un Estado, no es la actualización de una potencia que el hombre tenga, sino que es un domar y ensamblar los poderes en virtud de los cuales el ente como tal se abre en cuanto el hombre hace su entrada en él».[51] En cuanto agente violento y creador que cae en lo no dicho, el hombre está, de acuerdo con ello, en una situación llena de constante riesgo, delante de un abismo. En y por el hecho de que el hombre «se pone a sí mismo en obra», se confronta con lo subyugante, a saber: con la historia; por lo que aquello en lo que aparece el mundo humano necesita de lugares públicos «abiertos» (*Stätte der Offenheit*), a fin de gobernar y de ser un poder.

48. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, GA II 40, p. 160. [El juego de palabras que hace Heidegger entre *heimisch*, *heimlich* y *un-heimlich*, es irreproducible en castellano. Se trata de su largamente meditada traducción del griego *δεινόν*, sobre la cual se ha explayado un poco más en la lección sobre Hölderlin del semestre de verano de 1942; cf. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, GA II 53, 1984, sobre todo pp. 76-78 (*N. del T.*).]

49. *Ibíd.*, p. 158.

50. *Ibíd.*, p. 161.

51. *Ibíd.*, p. 166.

Retomando esta tesis de la primacía del arte de la palabra poética, Heidegger sostiene que el arte es lo que le permite al poder de gobernar surgir de la naturaleza. «Sólo por la obra de arte como ser-ente se confirma y se hace accesible, interpretable y comprensible *en cuanto ente* o, por el contrario, en cuanto no-ente todo lo demás que aparece y se encuentra también ahí».[52] En otro pasaje dice: «Qué sea el hombre no lo llegamos a saber por medio de una definición erudita, sino sólo de manera tal que el hombre entra en confrontación con el ente, en tanto que trata de llevarlo a su ser, es decir: lo pone en límite y figura, es decir: proyecta algo nuevo (todavía no presente), es decir: poetiza originariamente, funda poéticamente».[53]

12. **Conclusión**

De estas consideraciones resultan dos conclusiones, una histórica y otra teórica. Históricamente, debemos hacer notar que la definición heideggeriana del pensamiento occidental —como metafísica racional deductiva, que surge y se desarrolla exclusivamente a partir del problema de la relación entre los entes y el pensamiento, es decir, en el andamiaje de la cuestión de la verdad lógica— no se sostiene a sí misma. En la tradición humanista hubo siempre una preocupación central por el problema de la primacía del desocultamiento, de la patencia, de aquello en lo que por primera vez puede aparecer el «ser-ahí» histórico. Por esta razón debemos repensar y revisar las categorías históricas que todavía gobiernan nuestro pensamiento. Sobre todo debemos examinar nuestra comprensión del comienzo del pensamiento moderno, el racionalismo de Descartes, y debemos revisar nuestros conceptos sobre el humanismo, los conceptos mismos del descubrimiento del hombre y sus capacidades antropomórficas, que el propio Heidegger tenía por opinión recibida y que, por lo tanto, criticaba.

Una conclusión ulterior que hay que extraer tiene que ver con la transformación de las categorías básicas por las que tratamos de interpretar el sentido de la realidad. Las categorías tra-

52. *Ibíd.*, p. 168.
53. *Ibíd.*, p. 153.

dicionales no pueden pretender validez por más tiempo y deben dar lugar a aquellas que surgen en el contexto particular de una situación histórica. El lenguaje filosófico ya no se entiende como racional, sino como aquel lenguaje por medio del cual y en el cual hay un «claro» (*Lichtung*), en el que puede aparecer y asumir el poder una época, una autoridad, una costumbre o una institución, y en el que puede aparecer su naturaleza peligrosa. En vez del problema lógico de la verdad como correspondencia (*adaequatio*), es necesario considerar el problema de la «emergencia», del «aparecer» o *φαίνεσθαι*. En lugar de la cuestión de la *ratio* y su método de inferencia, nos enfrentamos a la cuestión de la estructura del *ingenium* en el tratamiento de Vives o Gracián, una cuestión que después se convierte en el tema principal del pensamiento en el manierismo de Tesauro y Pellegrini y, finalmente, en Vico. Éste es el problema de «descubrir» o «develar» lo real.

Hemos indicado el paralelismo entre el pensamiento de Heidegger y la tradición humanista, no para interpretar la última en términos de un existencialismo heideggeriano o, a la inversa, para introducir forzadamente la teoría de Heidegger sobre el «ser-ahí» dentro de una tradición que él mismo no conoció y que interpretó equivocadamente cada vez que se refirió a ella. El objetivo principal ha sido aquí el erigir un andamiaje histórico, en el cual la relevancia actual de los problemas del humanismo puede llegar a hacerse visible para nosotros, aquel humanismo que no han sido capaces de reconocer las interpretaciones teóricas, los estudios literarios y la erudición puramente histórica.

II

LA PALABRA COMO REFERENCIA E IMPEDIMENTO

1. El problema de la diferencia ontológica

Dos cosas se han logrado hasta ahora en nuestra discusión. Primeramente, hemos descubierto un paralelismo sorprendente entre los escritos de Heidegger sobre la primacía de la función de la poesía y tesis análogas en el humanismo italiano. En segundo lugar, vemos la necesidad de tratar de comprender estas dos aproximaciones en términos de sus implicaciones teóricas y en el andamiaje de sus contextos históricos respectivos.

La evaluación que hace del humanismo revela que Heidegger se atiene a una interpretación muy tradicional de este movimiento. Cuando hablamos aquí de una interpretación tradicional, nos vienen al pensamiento dos conocidos estudiosos como representativos de tal punto de vista. Ernst Cassirer comenzó con la suposición errónea de que el humanismo presenta señas del comienzo de la epistemología moderna. Con esta presuposición, examinó al humanismo en términos de problemas epistemológicos y presentó su evaluación del mismo sobre esta base. Paul Oskar Kristeller, por otra parte, ve la significación filosófica del humanismo primordialmente en sus sistemas platónicos y neoplatónicos. Estas dos perspectivas permiten que se releguen a un segundo plano cuestiones tales como la relación entre *res* y *verba*, la importancia filosófica de la poesía, o la importancia de la retórica.

La interpretación tradicional del humanismo, sea como una nueva afirmación del hombre y, por tanto, como una antropología que contiene problemas epistemológicos particulares, sea como una renovación del platonismo o del neoplatonismo y, con

esto, de la metafísica occidental, es lo que llevó a Heidegger a su juicio negativo acerca de la importancia filosófica de esta tradición. En su *Carta sobre el humanismo* —que publiqué yo por primera vez en 1947— Heidegger afirma: «De acuerdo con esto, todo humanismo sigue siendo metafísico. Al definir la humanidad del hombre, el humanismo no solamente *no* pregunta por *la referencia del ser a la esencia del hombre*. El humanismo impide, incluso, esta pregunta, dado que, *sobre la base de su origen a partir de la metafísica*, ni la conoce ni la comprende».[1] Este pasaje parece indicar que Heidegger entendía que el humanismo era solamente un redescubrimiento superficial del hombre, un humanismo en el que, por ejemplo, la esencia y función de la poesía no desempeñan ningún papel fundamental. Este modo de ver las cosas pasa por alto todas las cuestiones que discutieron Mussato y otros, desde el fin del siglo XIII hasta el fin del siglo XV. Pasa por alto las cuestiones principales que ocuparon a Boccaccio, Salutati, Landino, Pontano y otros humanistas.

Tres cuestiones deben plantearse en torno al humanismo y la tesis de Heidegger sobre la primacía de la poesía. 1) ¿En qué consiste la verdadera esencia del humanismo italiano? 2) ¿La verdadera significación filosófica del humanismo italiano permanece oculta para Heidegger por el hecho de que éste estaba familiarizado solamente con la extendida interpretación tradicional? Considerada en sí misma, la discusión de esta cuestión básicamente histórica difícilmente podrá ayudar a llevar adelante la discusión de los problemas esenciales mismos. Pero nos conduce a una tercera cuestión teórica, fundamental, que puede permitirnos responder a la primera de las otras dos cuestiones. Quiero decir: 3) ¿Qué forma de encarar el problema provee la clave para la tesis, sostenida tanto por Heidegger como por los humanistas, de que la poesía es primordial y tiene una función filosófica? A fin de responder a esta cuestión, es especialmente importante el considerar primeramente el concepto heideggeriano de existencialismo. Esto requiere, más que nada, que dejemos de lado la comprensión habitual del existencialismo, tal como la conocemos a través de Sartre, Merleau-Ponty o Camus.

---

1. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 64 [o bien en *Wegmarken*, GA I 9, *op. cit.*, p. 321; el subrayado es de Grassi].

A este fin, quiero hacer referencia primeramente a la discusión teórica que Heidegger presentaba en 1941, durante la lectura de un curso titulado *Grundbegriffe* (*Conceptos fundamentales*). La parte final de estas lecciones ha sido impresa en *Holzwege* [trad. cast.: *Sendas perdidas* y *Caminos de bosque*], en una edición revisada, bajo el título de: *Der Spruch des Anaximander* [*La sentencia de Anaximandro*].[2] Quiero comenzar destacando el argumento expuesto en esta lección, pero sólo para explayarme sobre los problemas teóricos e históricos que nos conciernen aquí. Heidegger explica la diferencia esencial entre ser (*Sein*) y entes (*Seiendes*). A esto se refiere con la expresión: «diferencia ontológica». Heidegger manifiesta esta diferencia esencial, destacando la imposibilidad de hablar acerca del ser (*Sein*) en la forma de un ente (*Seiendes*) (en el sentido de un objeto). Todo intento de definir al ser de esta manera conduce a contradicciones.

Una definición inicial del ser, observa Heidegger, debe sostener que el ser es aquello que es lo más «vacío», dado que se predica de todos los entes y que, por lo tanto, es lo que hay de más común a todas las cosas. El ser de cada ente se expresa con el verbo «es». Decimos de una piedra que «es» y decimos de un animal, de una casa, de una actitud que «es». Sólo en virtud de semejante «vacuidad» nos es posible encontrar el ser en cada cosa que es. El ser no necesita ninguna distinción particular para aparecer en cada ente. En contradicción con esta definición inicial del ser como vacío y común a todas las cosas, nos vemos forzados también a reconocer que el ser se puede definir de manera opuesta, es decir, como «singular y uno». En efecto, lo que nos interesa es el «ser» de todas las diferentes cosas particulares que son. Cada una de tales cosas hay que entenderla en términos de «ser». Por eso, en vez de la caracterización del ser como algo común, en la forma en que lo hemos hecho antes, el ser es también lo opuesto a esto, a saber: lo singular, puesto que el ser es por doquier, entre los entes, «el mismo».

Una segunda definición del ser propone, de acuerdo con Heidegger, que el ser sea «lo que es lo más comprensible» de todo para nosotros, dado que solamente sobre la base del ser

2. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA II 51, 1981 (trad. esp. M. E. Vázquez García, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1999); *Der Spruch des Anaximander* (*La sentencia de Anaximandro*), en *Holzwege*, GA I 5, *op. cit.*, pp. 321-373.

pueden los entes concebirse o que se puede hablar de ellos de forma absoluta. Dondequiera y cuando quiera que se experimenten los entes, tomamos en cuenta también el ser, puesto que el ser está conectado con nuestra comprensión de los entes en todo lugar y en cada momento. De esta manera, el ser manifiesta que es lo más comprendido inmediatamente. Pero también aquí nos encontramos frente a una contradicción, puesto que debemos confrontar esta definición con el hecho de que el ser es también lo que está «más oculto o escondido» (*das Verborgenste*). Todo intento de decir lo que el ser es nos fuerza a definirlo como un ente entre los entes, lo que significa que necesariamente fracasamos al querer decir lo que él es *en cuanto* ser. El ser permanece oculto como ser, y este «estar oculto» le pertenece al ser mismo.

La tercera definición del ser que formula Heidegger está dirigida a la convicción de que el ser es aquello en lo que «más se puede confiar» (*das Verlässlichste*). Dado que, ¿cómo podríamos dudar siquiera de los entes particulares, en la forma que fuera, si no estuviera asegurado previamente el que podemos confiar en lo que significa ser? De la manera más frecuente nos referimos al ser, dado que se nombra juntamente con cada sustantivo, con cada adjetivo y con cada verbo. Esta expresión de lo que es, no es una expresión de aprobación (*Zu-sage*) a cada situación particular, sino más bien algo que «ya debe estar dado previamente» (*Vorgabe*), puesto que solamente en virtud de esta expresión es posible nombrar a los entes.

Esta definición del ser está conectada también con la evidencia opuesta, de que el ser es lo que hay de más abismal (*das Abgründigste*) y que como tal es «aquello en lo que menos se puede confiar» (*das Unverlässlichste*). Todo intento de definir al ser —y así, de fijarlo lógicamente— fracasa. El ser, por lo tanto, no está firme e inconcuso como algo sobre lo cual pudiésemos construir algo. Además, el ser es lo que hay de «más silenciado» (*das Verschwiegenste*). Todo enunciado en torno al ser va descaminado, puesto que, en el proceso mismo de enunciar algo, el ser se relega al estado de «un ente». Este andar descaminado es inevitable. Por otra parte, el ser es lo que hay de «más frecuentemente expresado» en el lenguaje, dado que, en todo enunciado en torno a los entes, se habla también del ser. Es, por ende, la palabra que rompe el silencio.

De acuerdo con la quinta definición que da Heidegger del ser, éste es lo que ha sido «más olvidado de todo», dado que las cuestiones que el hombre ha puesto están dirigidas a los entes y no al ser, es decir, están dirigidas a la naturaleza, al hombre y a todas aquellas cosas que nos afectan directamente y que nos urgen acerca de nosotros mismos. Pero incluso esta definición está sujeta a contradicción, en la medida en que el ser es realmente aquello que es lo «más recordado de todo». Dado que, si el ser fuese completamente erradicado de nuestra memoria, entonces nunca podríamos hacer frente a los entes ni afirmarlos como ser. Esta urgente necesidad con que nos encontramos en la experiencia de las cosas está enraizada en la interpelación que nos hace el ser (*Anspruch des Seins*).

Finalmente, el ser llega a estar envuelto en una última contradicción, dado que manifiesta ser simultáneamente «lo que más constriñe» (*das Nötigendste*), como así también «lo que más libera» (*das Befreiendste*); sólo en virtud de la interpelación del ser (*Anspruch*) se revela el ser de los entes. Dado que tanto sujeto como objeto son entes, se enfrentan uno al otro sólo por medio de la liberación del ser, es decir, a través de la libertad del ser. Más específicamente, el hombre llega a sí mismo como a un sujeto en relación con un objeto por medio de la acción liberadora del ser.

2. **El ámbito originario de lo no-lógico**

El curso del pensamiento de Heidegger que hemos esbozado encierra en sí mismo ciertas dificultades, independientemente de quién provengan. Éste es el resultado de un análisis «lógico», no de un juego intelectual. Este análisis nos «impide» (*verwehrt*) decir cualquier cosa lógicamente definida acerca del verbo «es», tal como dar una definición. A cambio de eso, indica o nos hace referencia al modo en que el ser tiene poder sobre el lenguaje. Encontramos dos áreas particulares, en las cuales la esencia y estructura del verbo «es» y su relación con los entes particulares podrían ser discutidas como problemas. El término griego para «verbo» es *ῥῆμα*, y aquello hacia lo que está dirigido, el nombre, se llama *ὄνομα*, lo que designa cada clase diferente de ente. Dado que *ὄνομα* y *ῥῆμα*, nombre y verbo, constituyen los elementos básicos del lenguaje, parecería que una discusión sobre el verbo

«es» debiese ser tarea para la gramática. Pero el ser, contenido en la palabra «es», pertenece obviamente al campo de la filosofía, dado que va «más allá» de las reglas formales del lenguaje y es previo a ellas. Debemos admitir que, si el «es» tiene que expresarse con cada ente, este hecho indica que el ser mismo se abre camino constantemente hacia el lenguaje. La definición del ser mismo, empero, cae fuera del andamiaje del análisis gramatical del lenguaje.

La misma limitación se aplica a la lógica. La lógica se ocupa de la conexión (συμπλοκή) de sujeto y objeto y de la «fundamentación» de esta conexión. Pero, dado que las operaciones de la lógica comienzan presuponiendo entes existentes, es decir, sujeto y objeto, ella pone de manifiesto desde el inicio que es incapaz de plantear «la cuestión del ser», mucho menos de desarrollarla y darle una respuesta. Si presuponemos la identidad del ser y los entes, entonces la lógica y su problema de la verdad se tornan de primordial importancia. En tal caso, la cuestión filosófica se restringe necesariamente a interpretar la relación entre sujeto y objeto, concebida «en términos de entes». Esto significa que la cuestión de la relación entre *res* y *verba* sólo surge en el contexto del pensamiento y lenguaje lógicos, con el resultado de que toda otra forma de hablar, tal como el discurso retórico, puede ser rechazada como inadecuada para la ciencia.

Con todo, si la filosofía ha de tener una nueva tarea, debemos superar este modo de ver las cosas, puesto que está basado en la concepción de nuestra relación con los entes como la primera y suprema. Ésta ha sido la manera de pensar que se encuentra habitualmente en la metafísica, que deducía lo real a partir de esta relación. Debemos probar que esta manera de ver las cosas ni plantea ni resuelve el problema del «ser». La diferencia ontológica entre ser y entes, discutida más arriba, ofrece esta prueba. La metafísica tradicional toma como su punto de partida la tesis de una relación con un «ente» primero, original, definido como el ente supremo. Esto conduce a un puro formalismo, tan pronto como alguien demuestra —justamente como lo ha hecho la filosofía analítica— que ningún punto de partida semejante, desde un ente «primero», puede poseer validez o necesidad universales (dado que todos ellos son «inderivados»). De aquí que ninguna metafísica sea posible. La tarea del pensar consiste hoy en delimitar el área en la que el «ser» se presenta (*anwest*) originariamente con el *Dasein*. Pero entonces es necesario co-

menzar con la diferencia ontológica entre ser y entes. Semejante plan implica el ver al *Dasein* a la luz del poder del ser originario, aquella luz en la que se revela y realiza por primera vez el ser-en-el-mundo del *Dasein*. Esto justificaría la pretensión esencial de la filosofía de no dirigirse ya hacia la «verdad lógica», sino hacia el «estado de no encubierto» (*Unverborgenheit*). Esto significa reconocer que la prueba lógica ya no puede valer como el criterio supremo del conocimiento.

En su ensayo *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger se refiere al pasaje de la *Metafísica* en el que Aristóteles presenta la tesis de que debemos saber qué podemos probar y qué no podemos probar:[3] «Porque aún no está decidido de qué modo deba *experimentarse* aquello que no requiere de ninguna prueba para ser accesible al pensar».[4] Y Heidegger concluye: «La tarea del pensar sería entonces la entrega del pensar, tal como ha sido hasta ahora, a la determinación destinal de la cosa del pensar».[5]

Aquí debemos destacar otro punto esencial. Más arriba se indicó que todo intento de definir lógicamente el verbo «es», esto es, de «aprehenderlo», conduce a contradicción. El ámbito en el que el verbo «es» tiene sus raíces y que puede expresarse en el lenguaje —aquel verbo en el que se expresa el poder del ser— «no es el ámbito de la lógica». Sin embargo, todos los argumentos que Heidegger presenta para demostrar que el ser nunca puede definirse como un ente se concentran en el reconocimiento del hecho de que todo enunciado acerca de un ente presupone que este ente ha sido «fijado», que tiene una identidad. Por lo tanto, el ámbito de los entes manifiesta estar sujeto a los tres principios tradicionales de la lógica: identidad, no contradicción, tercero excluido. Pero, dado que el ser no puede fijarse ni retenerse, no cae bajo estos principios de la lógica, que se manifiestan a sí mismos como siendo las condiciones que delimitan la esfera de los entes. Esto significa que ya no puede considerarse que el problema de la verdad tenga primacía, y es reemplazado por la cuestión del «no encubrimiento», por la *Lichtung* no-lógica (el aparecer en un «claro»).

---

3. Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, 1.006 a.

4. M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (*El final de la filosofía y la tarea del pensar*), en *Zur Sache des Denkens*, GA I 14, *op. cit.*, p. 80 [el subrayado es de Grassi].

5. *Ibíd.*

Por esta razón, Heidegger subraya una y otra vez que su traducción del término griego «ἀλήθεια» nace principalmente de una consideración teórica y no de una interpretación filosófica: «Si traduzco obstinadamente el nombre Ἀλήθεια por desocultamiento, no sucede esto por amor a la etimología, sino en vista de la cosa misma que debe ser pensada, si pensamos qué sea lo que se llama ser y pensar en correspondencia con la cosa. El desocultamiento es, por así decirlo, el elemento en el cual, únicamente, se dan tanto el ser como el pensar como su copertenencia mutua. La Ἀλήθεια es nombrada ciertamente al inicio de la filosofía, pero posteriormente no es pensada propiamente en cuanto tal por la filosofía. Puesto que la cosa de la filosofía en cuanto metafísica es, desde Aristóteles, pensar ontoteológicamente el ente en cuanto tal».[6]

El pensamiento lógico y la forma lógica del lenguaje que va a la par de él, que nos «impide» (*verwehrt*) formular una tesis en torno al ser, nos ponen al mismo tiempo en referencia con un lenguaje que no presenta pruebas, sino que más bien saca las cosas de su encubrimiento (*entbirgt*). Esta forma original del lenguaje tiene dos características esenciales que podemos deducir de la discusión anterior en torno al carácter derivativo del lenguaje mediatizador racional. Estas características son: «inmediatez» y —dado que esto significa presencia a nuestros sentidos— un «carácter imaginario». Este «imaginismo» es siempre «directivo». Ésta es la única manera en que lo que es inderivado llega a ser evidente y es efectivo.

En este punto surge una cuestión de importancia principal para Heidegger. ¿Hemos de entender realmente (es la tesis que encontrábamos en Heidegger y en el humanismo italiano) que el lenguaje poético e imaginativo es primario en el sentido de que que hay que pensar que el ser mismo se nos da a conocer ante todo en la naturaleza inmediata e imaginativa de la poética? Para ilustrar este problema de un modo introductorio, quiero referirme nuevamente a Giambattista Vico, cuyo pensamiento considero como la culminación de la tradición humanística. Vico asume una postura polémica frente a la metafísica, que propone derivar el significado de la realidad a partir de principios primeros, usando métodos puramente racionales. Vico proclamaba que

6. *Ibíd.*, pp. 75 ss.

el lenguaje poético era primario y criticaba ásperamente la pretensión de que el lenguaje lógico fuera la guía del pensamiento: «El principio de tales orígenes, tanto de las lenguas como de las letras, resulta ser que los primeros pueblos de la gentilidad, por una necesidad manifiesta de la naturaleza, fueron poetas, que hablaron en *caracteres poéticos* [...]. Tales caracteres resultan haber sido ciertos géneros fantásticos (*universali fantastici*) [...], a los cuales redujeron todas las especies o todos los particulares que pertenecen a cada género».[7]

Los caracteres poéticos o universales, creados por la imaginación, son las «imágenes ejemplares» o «retratos ideales», a los cuales retrotraemos las especies individuales de los entes y en los cuales llega a lo abierto (*sich lichtet*) la multiplicidad de los entes.

La tesis de Vico sobre la primacía de la poesía y de los «universales imaginativos» está basada en dos evidencias centrales: primera, que estos «universales» no son derivados de entes particulares como abstracciones suyas, y segunda, que (como Vico sugiere con su referencia al poder efectivo de las imágenes creadas por la imaginación, que concuerdan con los diferentes tiempos particulares) los entes emergen de la regulación directiva del ser. De este modo, Vico establece implícitamente la distinción entre ser y entes, y nos conduce a la cuestión del poder de referencia del ser, que se encuentra en el pensamiento imaginario. En otras palabras, los requerimientos del ser se manifiestan originariamente por medio de la imaginación y de la imagen, y ellos mismos nos incitan a través de una proyección poética. El poeta es el primero en experimentar los requerimientos originarios del ser; ningún mundo ha sido fundado jamás por una metafísica racional.

Para Vico, las imágenes guías, en cuya luz aparecen los entes, anuncian el poder original del ser. Su tesis de la primacía de la imaginación como el «ojo» del *ingenium* subraya una vez más la esfera original de la auto-revelación del ser en el ser-ahí (*Dasein*), la esfera en la cual hacen su aparición los entes. La preocupación de Vico es la primacía del *ingenium* y la imaginación en relación con la inferencia lógica. En otras palabras, la preocupación de Vico no es sólo por una mera capacidad antropológica, debido a la cual Heidegger ataca al humanismo. Con la tesis de Vico nos encontramos muy lejos de la interpretación de la poe-

---

7. Giambattista Vico, *La scienza nuova*, *op. cit.*, parágrafo 34, p. 440.

sía que se encuentra en el idealismo alemán, donde Kant, por ejemplo, niega que tenga alguna función o significación filosófica. Para Kant, la poesía «juega con la apariencia, que ella produce a su gusto [...] dado que declara su ocupación misma como un mero juego».[8] La misma interpretación individualista y antropológica de la función de la poesía y de la imaginación, es decir, de la fantasía, puede encontrarse también en Schopenhauer, cuando escribe: «Por el hecho de que la fantasía del lector es la materia en la cual el arte poética expone sus imágenes, tiene ésta la ventaja de que la realización en concreto y el trazado en detalle de los rasgos resultan en la fantasía de cada uno tales como mejor se adecuan a su individualidad, a su esfera de conocimiento y a su humor».[9]

Una evaluación completamente diferente y una clara conciencia de este problema se encuentran en una carta que Hamann le escribía a Kant en 1759: «La *unión* pertenece por lo tanto a nuestro proyecto. Ésta no puede estar en las ideas y no puede buscarse ni estar contenida en ellas, sino en la fuerza y en el espíritu, al cual las ideas mismas están sujetas».[10]

Un último comentario. El ser está presente (*west*) en cada forma verbal particular: «era», «es» o «será». Esta dimensión particular es requerida por los entes para hacérsenos accesibles dentro de la historicidad del lenguaje. Pero si nosotros persistimos en preservar una manifestación temporal única, es decir, si hacemos de ella un dogma, porque creemos que esto nos permite aprehender el ser, entonces estamos falsificando el ser, degradándolo a un ente. En tal caso nos enfrentamos con el «olvido del ser». En consecuencia, todo intento de establecer firmemente el ser de una vez y para siempre en una institución, sea de naturaleza religiosa, social o científica, debe resultar en una mistificación del ser.

---

8. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, parágrafo 53, ed. de la Real Academia de Berlín, 1913, tomo V, pp. 326 ss.

9. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*), libro III, cap. 37, ed. por el barón W. von Löhn, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, vol. II, p. 544.

10. G. Hamann, *Schriften*, ed. por F. Roth, parte primera, Berlín 1821, *Briefe*, n.° 62. [Tal el texto de la edición de Roth que sigo aquí; Grassi leía *Ewigkeit* (*eternidad*) en lugar de *Einigkeit* (*unión*) (*N. del T.*).]

3. El ámbito de la lógica: el principio de razón suficiente

La discusión mantenida más arriba sobre el argumento básico de Heidegger sirvió para explicar la diferencia ontológica entre ser y entes. Para determinar si el énfasis principal de Heidegger está efectivamente contenido en esta tesis, quiero interpretar uno de sus textos, *Der Satz vom Grund* (*El principio de razón suficiente*).

La tarea será comprobar si, y en qué medida, la diferencia ontológica hace comprensible no sólo las implicaciones teóricas de la tesis acerca de la primacía del lenguaje poético, sino también la pretensión equivalente en el humanismo italiano. Antes de retornar a la interpretación del texto heideggeriano, puede servir de ayuda una nota introductoria. En los escritos de Heidegger hay expresiones que nos chocan como peculiares y un tanto extrañas, porque estamos habituados a la terminología filosófica tradicional, racional. Heidegger habla de «desencubrimiento» (*Unverborgenheit*), de «un clareo» (*Lichtung*) de los entes, como tarea de una filosofía por venir, y del destino del ser (*Geschick des Seins*). En este sentido se llama al hombre «un enviado» o «destinado» (*ein Beschickter*). Esto quiere decir que el hombre ha sido reclamado (*beansprucht*) por la interpelación (*Anspruch*) del ser, y que le ha sido otorgado un lugar en el tiempo y en el espacio. De esta manera, el hombre alcanza la posibilidad de participar en la construcción de un «claro» en el ser y cumplir así sus tareas propias.[11] La terminología de Heidegger ha sido descrita a menudo como «manierista», «retórica» o «artificial», pero estas acusaciones pasan por alto el hecho de que una terminología tal es la única apropiada para una filosofía que comienza con la experiencia del ser. El fin que Heidegger mismo se propuso en su ensayo, *Der Satz vom Grund*, fue mostrar que la interpretación tradicional del principio de razón suficiente se transformó en el destino del pensamiento occidental. A partir de este apercibimiento llega Heidegger a su tesis categórica sobre el fin de la filosofía.

El principio de razón suficiente establece: «nihil est sine ratione», nada es sin razón. La forma afirmativa del mismo esta-

---

11. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA I 10, 1997, pp. 107, 111, 127 ss., 140 y 143 (trad. esp. F. Duque Pajuelo y J. Pérez, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991).

blece: «Todo tiene una razón». De acuerdo a la tradición, el significado de esto ha de ser entendido de la manera siguiente. Todo enunciado acerca de la naturaleza, acerca del hombre, acerca del arte, etc., prueba estar justificado y ser científico solamente si somos capaces de «dar razón de él», es decir, si podemos dar una razón que lo explique. En caso contrario, nuestras afirmaciones se quedan en la esfera de la opinión (*δόξα*), de modo que se limitan a lo que las cosas le parecen a cada uno de nosotros, en otras palabras: a lo meramente subjetivo y relativo. No están en la luz de la objetividad.

Dado que cada proposición acerca de los entes sólo puede estar fundada por inferencia con respecto a una «razón» previa, y dado que esta actividad pertenece a la *ratio*, entonces hay dos cosas que sabemos. Primeramente, que el principio de razón manifiesta ser el principio del pensamiento y del discurso lógicos acerca de los «entes». Además, sabemos también que tiene la función de «mantener» o «fijar» a los entes en su lugar. Heidegger formula esta tesis, sosteniendo que la razón que da este principio, es suficiente «para detener, esto es, hacer estable un objeto en la totalidad de su estado, según cada punto de vista y para quienquiera, es decir: completamente».[12] Esto significa que se hace detener a los entes frente a nosotros como objetos de una clase particular.

Nuestra manera de entender esta tesis es la siguiente. El hombre se encuentra a sí mismo en medio de una multitud de entes, a la cual también él mismo pertenece. Esta multitud de entes manifiesta no ser unívoca o unificada de manera alguna. Los entes no son «estables», fluctúan y «devienen» diferentes a través de una variedad de sentidos posibles. Como resultado, la tarea primera del hombre consiste en «estabilizar» o «aprehender» estas posibilidades fluctuantes, de modo que al final se vuelvan fijas; esto es, primera no solamente desde un punto de vista teórico, sino primera también a fin de que el hombre pueda encontrar absolutamente su camino en el mundo de los entes, es decir, a fin de existir. Esta «estabilización» se lleva a cabo dando razones o fundamentos: «La palabra *Vorstellen* [que etimológicamente quiere decir: instalar delante (N. del T.)] traduce al alemán la palabra latina *repraesentare*, hacer presente algo al hombre poniéndoselo enfrente. Ahora bien [...] el hombre es experimentado como el Yo,

12. *Ibíd.*, p. 175.

que se relaciona de modo tal con el mundo que se lo remite a sí mismo en conexiones correctas de representaciones (*Vorstellungen*), es decir, en juicios correctos, y de este modo se lo contrapone como objeto».[13]

Tanto los sujetos como los objetos deben incluirse en la multitud de los entes firmemente establecidos (*fest-gestellt*). Esto hace comprensible que en la filosofía tradicional, que comienza con el problema de los entes, siempre y desde un comienzo se le haya dado la primacía a la cuestión de la relación entre sujeto y objeto, es decir, a la cuestión de la verdad lógica, la correspondencia (*adaequatio*) del sujeto con el objeto. Este problema se transformó en la cuestión principal de la filosofía y de la metafísica tradicionales. Heidegger dice: «Los juicios y los enunciados son correctos, es decir, verdaderos, solamente cuando el fundamento de la conexión de sujeto y predicado se remite, es decir, se le devuelve al yo que representa».[14]

De este apercibimiento de Heidegger resulta una conclusión importante. Si el principio de razón suficiente asegura los entes y les permite aparecer como algo específico, entonces este principio manifiesta ser el presupuesto de todo comportamiento calculador. En efecto, si el principio de razón suficiente «instala» los entes o los pone en su lugar, entonces sirve para «identificarlos» como esto o lo otro. Si esto ocurre, entonces excluimos la posibilidad de que los entes que queremos expresar se puedan definir de una manera opuesta o diferente. Así, el principio de razón suficiente manifiesta ser el presupuesto para los principios de identidad, de no contradicción y del tercero excluido. Dado que estos tres principios son los pilares que soportan la lógica y el pensamiento lógico, el principio de razón suficiente manifiesta ser el principio *supremo* del pensamiento y del discurso lógicos. Abre toda el área de la lógica en cuanto ciencia de enunciados en torno a los entes.

Ya que el principio de razón suficiente hace «estables» a los entes como algo específicamente definido, él es también el presupuesto de todo comportamiento calculable. De hecho, sólo si un ente es mantenido o aprehendido firmemente y, de este modo, justificado (*be-rechtigt*), puede ser explicado por un comporta-

---

13. *Ibíd.*, p. 174.
14. *Ibíd.*, pp. 174 ss.

miento que lo calcula (*be-rechnend*). El principio de razón suficiente es, por lo tanto, el principio básico de calculabilidad y de *ratio*: «Dado que "ratio" significa desde antiguo no sólo cuenta (*Rechenschaft*), en el sentido de lo que da cuenta de otra cosa, la justifica (*rechtfertigt*), es decir, fundamenta. "Ratio" significa al mismo tiempo cuenta en el sentido de justificar, calcular algo como subsistiendo con derecho (*zu Recht bestehend*), como correcto (*als richtig errechnen*), y asegurarlo por medio de tal cálculo».[15]

Esto nos conduce a una conclusión ulterior esencial acerca del pensamiento occidental. Si el principio de razón suficiente, tal como es interpretado por el pensamiento tradicional, es el principio de los entes, y si la filosofía occidental está basada en él, entonces la tesis es que este principio es responsable de la historia occidental. Él es lo que fundamenta la primacía de la calculabilidad y también de la tecnología en esta historia, dado que la tecnología emerge sobre todo por medio del perfeccionamiento del cálculo, mediante el cual se aseguran o fijan los objetos. Heidegger sostiene que la ciencia moderna, guiada por la tecnología, está establecida sobre este principio. Él es lo que define el elemento en el cual «la ciencia se mueve, como el pez en el agua o los pájaros en el aire».[16]

La tesis de Heidegger culmina en la aserción de que la edad del pensar calculador se transforma en una época de la historia mundial, que él llama la era atómica. Heidegger sostiene: «El fundamento es interpretado como *ratio*, como cálculo. El hombre es el viviente calculador (*das rechnende Lebewesen*). Todo esto vale con las transformaciones más diversas, pero de manera evidente a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. Este pensar, como pensar moderno europeo, ha traído el mundo a la época mundial actual, a la era atómica».[17]

De aquí se sigue finalmente otra cosa. El principio de razón suficiente, por medio del cual los entes son aprehendidos o fijados firmemente, conduce a la primacía de la cuestión del *¿por qué?* y las cuestiones acerca de los entes que le están subordinadas, *¿cómo?*, *¿cuándo?* y *¿dónde?* Pero, dado que el principio de razón suficiente tiene validez para los «entes», el hombre está

---

15. *Ibíd.*, p. 176.
16. *Ibíd.*, p. 181.
17. *Ibíd.*, p. 189.

inhibido de obtener una respuesta definitiva sobre este plano, puesto que, dando una razón, siempre es remitido por referencia de un ente al otro. Esto plantea la cuestión de si no será posible y necesario que haya una cuestión más básica y originaria que la del «¿por qué?». Si el principio de razón suficiente cobijase una interpretación distinta, más fundamental, entonces la cuestión del «¿por qué?» perdería su importancia primordial. Esto significaría entonces que la primacía de la lógica y la actitud calculadora del hombre hacia los entes perderían su posición de dominio. Si la actitud calculadora y puramente racional, de que la cultura occidental está tan orgullosa, fuese puesta en cuestión, entonces se abriría un camino nuevo para comprender las culturas foráneas, que no tienen esta actitud de base. Estoy pensando aquí en las culturas del lejano Oriente, cuya relación con las cosas es imaginaria y metafórica.

4. **La interpelación del ser: el principio de razón suficiente como principio del ser**

En suma, a la luz de su interpretación tradicional, el principio de razón suficiente tiene que ver con los entes y lleva éstos a una quietud estable. Dar cuenta de los entes es lo que, a los ojos de Heidegger, hace posible el cálculo sobre los entes y la capacidad de tenerlos a disposición para los diferentes usos. El principio de razón suficiente, como principio que concierne a los entes, apunta a la cuestión del «¿por qué?» y nos fuerza a retornar a los «entes» para su respuesta. Así, como ya hemos hecho notar, la respuesta depende de una referencia constante de un ente a otro. ¿Hay algún modo más originario y fundamental de pensar que en esta forma racional que se preocupa de dar razones? ¿Es esta forma de pensar la que Heidegger denomina «pensar meditante» (*besinnliches Denken*)?[18]

En la segunda parte de *Der Satz vom Grund*, Heidegger expone la necesidad de comprender este principio en una forma más fundamental que la que ha sido intentada tradicionalmente, a saber, como principio del ser (*Satz vom Sein*). Esta tesis básica contiene la siguiente secuencia de pensamiento. Mediante el

18. *Ibíd.*, p. 178.

apercibimiento de que todos los entes están bajo la interpelación del ser, el ser mismo manifiesta ser «el fundamento o razón última y final». Con esto estamos forzados a reconocer y concebir la identidad del ser y del fundamento o razón como lo que «funda» (*das Gründende*). Debemos reconocer esta identidad como el sentido originario de la proposición: «Nihil est sine ratione». El principio de razón suficiente, dice Heidegger, «ya no puede querer decir: el ser tiene un fundamento. Si entendiéramos la palabra del ser en este sentido, entonces el ser sería representado como un ente. Sólo algo ente tiene un fundamento, y por cierto que de manera necesaria. Él *es* solamente en cuanto fundamentado. El ser, empero, porque él mismo [es] fundamento, permanece sin fundamento. En la medida en que el ser, [siendo] él mismo el fundamento, funda, deja ser en cada caso al ente como un ente».[19]

Heidegger destaca que la metafísica tradicional considera el principio de razón suficiente exclusivamente como un principio de los «entes» y, puesto que se agota en esta interpretación, descoloca y desfigura su manera de ver el problema del «ser»: «Dado que Leibniz y toda metafísica se quedan detenidos en el principio de razón como un principio fundamental acerca del ente, el pensar metafísico exige, de acuerdo con el principio fundamental, un principio primero para el ser: en un ente, a saber, en el más entitativo».[20]

De aquí se derivan conclusiones de largo alcance. Primeramente, dado que del ser no se puede dar razón o fundamento, el principio de razón suficiente como principio del ser reposa sobre un abismo (*Abgrund*, es decir: sin fondo o fundamento), como Heidegger lo llama. La esfera del ser es inaccesible a la lógica. El ser está en su hogar en la contradicción; simultáneamente da razón o fundamento para las cosas y ninguna para el abismo. Además, vemos que el ser se confronta con el hombre en la necesidad que éste tiene de definir los entes en su experiencia de reclamaciones urgentes, y esta confrontación y estos requerimientos emergen en lenguaje. Heidegger señala que «las palabras y el habla no son estuches, en los que las cosas se empaquetan sólo para el intercambio del hablar y el escribir. En la palabra, en el habla, las cosas llegan a ser y son por primera vez las cosas».[21]

---

19. *Ibíd.*, p. 184.
20. *Ibíd.*
21. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA II 40, *op. cit.*, p. 16.

Si se comienza con las cuestiones de los entes, entonces el problema principal del hombre será obtener el uso y el control de los entes. Ésta es la actitud occidental. Con ello se olvida la cuestión del ser. La persecución de los entes encubre y esconde la cuestión originaria de la aparición del ser y las experiencias fundamentales conectadas con ella. «El destino del ser es, en cuanto alocución (*Zuspruch*) e interpelación (*Anspruch*), el dicho (*Spruch*), a partir del cual habla todo hablar humano. Dicho se dice en latín "fatum". Pero el "fatum", en cuanto dicho del ser, en el sentido del destino que se sustrae, no es nada fatalista, por la simple razón de que jamás puede ser una cosa semejante. ¿Por qué no? Porque el ser, en cuanto se destina, produce lo libre del espacio de juego del tiempo (*Zeit-Spiel-Raum*) y libera al hombre por vez primera a lo libre de las posibilidades esenciales que le son destinales en cada caso».[22]

Esta experiencia de que el poder del ser se confronta con nosotros en un lenguaje no racional, inmediato, no deducible, «fantástico», «imaginario» (en el sentido de «aparecer» o *φαίνεσθαι*), nos conduce al apercibimiento de que es tal lenguaje el que determina nuestro destino en cada caso particular. Esta determinación puede también tener lugar por medio de gestos mudos, porque: qué sean los gestos del ser sólo puede entenderse mediante lo que ellos tienen o «comportan», y lo que se nos trae hasta nosotros es la interpelación del ser. Gestos «sagrados» son reconocidos como «sagrados» por su función directiva o referente en cuanto signos. A fin de cuentas, lo que crea el «claro» o el no-encubrimiento, no es la palabra, es decir, el lenguaje, sino más bien el «signo».

Deben considerarse otros dos elementos esenciales en la experiencia del ser. Primeramente está el hecho de que los entes que emergen a la luz del ser por medio del lenguaje son llevados al no encubrimiento y, simultáneamente, también son encubiertos por el mismo lenguaje. El ser se revela siempre a sí mismo en el *velamen* o velo de la palabra que expresa los entes. Dado que el ser nunca es idéntico a los entes particulares mismos, tanto se «revela» como se «encubre» a sí mismo en los entes, en los cuales el «aquí» y el «ahora» están delimitados en el mundo histórico. Como dice Heidegger: «Más bien yace en la esencia del ser el hecho de que, en cuanto desocultarse, se desoculta de tal manera que a este desocultar le pertenece un ocultarse y esto signifi-

22. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA I 10, *op. cit.*, p. 140.

ca: un sustraerse. Esto dice el dicho de Heráclito, que se cuenta como fragmento 123: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* "Al desocultarse le pertenece un ocultarse". El ser como destinarse que aclara (*lichtendes Sichzuschicken*) es al mismo tiempo retraimiento».[23]

Segundo, con este conocimiento del ámbito original del ser, en referencia (*Bezug*) al cual se revelan los entes en sus formas particulares, hemos dejado atrás el área definida por la cuestión del «¿por qué?» (*cur?*). Con ello, la diferencia entre ser y entes acaece en un área en la que la categoría «porque» (*quia*) es decisiva. El campo del «porque» nos inhibe de buscar razones. Rehúsa del todo dar razones o fundamentos. Puesto que el «porque» es sin «por qué», no tiene razón, es él mismo un fundamento.[24]

La tesis de Heidegger de que la filosofía pre-socrática originaria fue obstruida por la primacía del problema de la verdad lógica en el Sócrates platónico puede encontrarse también en el *El nacimiento de la tragedia* y *La filosofía en la época trágica de los griegos* de Nietzsche. En estas obras trata Nietzsche, como él mismo dice, de liberar las «cabezas enfermas de los alemanes»[25] de la metafísica deductiva *a priori*, de aquella filosofía que él llama «monólogo erudito del paseante solitario, robo casual del individuo, secreto oculto de gabinete o cháchara inofensiva entre ancianos académicos y niños».[26] Nietzsche dice: «Con Platón comienza algo totalmente nuevo; o bien, como se puede decir con el mismo derecho, desde Platón les falta algo esencial a los filósofos, en comparación con aquella república de pensadores geniales, desde Tales hasta Sócrates».[27] En la época presocrática, sostiene Nietzsche, Apolo tenía la primacía. «Apolo, como el dios de todas las fuerzas figurativas, es al mismo tiempo el dios del oráculo. Él, que según su raíz es el "resplandeciente", la divinidad de la luz, domina también el resplandor bello, la apariencia bella del mundo interior de la fantasía».[28] Nietzsche se refiere aquí a aquel mundo de fantasía con el que aparecen las artes,

23. *Ibíd.*, p. 102.

24. *Ibíd.*, p. 186.

25. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (*La filosofía en la época trágica de los griegos*), c. 1; en la ed. de Colli y Montinari, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss., vol. III 2, p. 298.

26. *Ibíd.*, c. 2, p. 306.

27. *Ibíd.*, pp. 303 ss.

28. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (*El nacimiento de la tragedia*), c. 1, ed. cit., vol. III 1, p. 23.

«gracias a las cuales la vida se hace posible y digna de ser vivida».[29]

Dentro de la tradición humanista, ya G. B. Vico presentaba la tesis de la importancia filosófica del pensamiento originario presocrático, una tesis que desarrolló en el *De antiquissima Italorum sapientia*, en su polémica contra la metafísica *a priori*, racionalista, de Descartes. Con la sabiduría antigua de los «filósofos itálicos» se refiere Vico a los pensadores de la Magna Grecia y no, como se ha pretendido erróneamente, «a un pueblo que él inventó y que nunca existió como pueblo itálico». Pero, hasta que Heidegger planteó el problema de la diferencia ontológica, no encontramos que las tesis de Nietzsche y Vico hayan recibido su consideración filosófica propia, básica, o que se haya puesto de manifiesto su fundamentación teórica e histórica.

29. *Ibíd.*, pp. 23 ss.

III

LA TRADICIÓN HUMANISTA

1. La actitud anti-humanista de Heidegger

La fundamental discusión precedente sobre Heidegger proporciona dos consideraciones históricas esenciales, que él ha formulado en forma programática y polémica. La primera conclusión establece que la metafísica tradicional occidental, en la medida en que procede del principio de razón suficiente y, de este modo, de una filosofía racional, ha llegado a su fin. La muerte de la filosofía en la época presente es simplemente el resultado final de esta metafísica racionalista. La segunda conclusión esencial es que todo intento de filosofar sobre un plano fundamental debe ser anti-humanista, dado que el pensamiento humanista comienza con la cuestión del hombre y manifiesta de este modo ser una antropología. Pero un enfoque semejante no puede ofrecer una vía hacia la cuestión originaria de la experiencia del ser, lo que significa que el enfoque humanista está aquí condenado a fallar desde el comienzo.

Aunque no podemos internarnos aquí en la primera tesis histórica de Heidegger, su juicio global en torno a la metafísica occidental, sí queremos discutir la segunda. Repitamos ahora nuestra cuestión: ¿son justificados su juicio y su condena del humanismo? ¿Aparece en el humanismo el problema de la interpelación que el ser hace sobre nosotros en lugar del problema de la fundamentación racional de los entes? ¿Se discute en el humanismo el problema de la interpelación del ser dentro de la esfera de lo poético, de manera tal que la función originaria del lenguaje poético no sólo se reconozca plenamente, sino también más profundamente que en Heidegger? A fin de responder a estas

cuestiones será necesario reconsiderar brevemente la actitud antihumanista de Heidegger y las razones que lo condujeron a tomar tal actitud. Me estoy refiriendo aquí nuevamente a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, que fue publicada por mí por primera vez en 1947.[1]

Jean Beaufret, a quien Heidegger escribió esta carta, le había escrito preguntándole si, y cómo, se puede encontrar todavía un significado para el término «humanismo». Como respuesta, Heidegger comenzó planteando por el contrario la cuestión de si tiene algún sentido discutir la validez de títulos tales que terminan en «ismo». Para Heidegger, el término «humanismo» pone el acento sobre el hombre como comienzo del filosofar, y ya este hecho en sí mismo sirve para levantar un muro que nos separa del pensar originario. Heidegger destaca el hecho de que el término «humanismo» emergió por primera vez durante la república romana, donde fue identificado con la versión latina del término griego *παιδεία*.

Heidegger da por supuesto que todo humanismo comienza con una definición de la esencia del hombre y, por ende, con una filosofía antropológica. En conexión con esto, es menester subrayar que la definición común del humanismo, especialmente como renacimiento de la cultura antigua o de la civilización griega, es básicamente la de un movimiento filológico e histórico, que difícilmente podría haber tenido importancia filosófica alguna y, en tal caso, sólo en un sentido antropológico. Esta forma de definir el humanismo es la que ha sido aceptada desde el fin del siglo pasado [s. XIX]; ella es, a mi modo de ver, la que oscurece la esencia específicamente filosófica de la tradición humanística. En la *Carta sobre el humanismo* encontramos la siguiente tesis fundamental: «Antes de hablar, el hombre debe primeramente dejarse interpelar y reclamar de nuevo por el ser, corriendo peligro de que bajo esta interpelación tenga poco o rara vez algo que decir. Solamente así se le otorga de nuevo a la palabra la preciosidad de su esencia, al hombre, en cambio, la residencia para el habitar en la verdad del ser».[2]

---

1. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, *op. cit.*

2. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el humanismo*), *op. cit.*, pp. 60 ss. [*Wegmarken*, GA I 9, op. cit, p. 319].

¿Qué quiere decir Heidegger con este ser «interpelado y reclamado por el ser» (*Anspruch des Seins*)? ¿Se trata de una formulación romántica, como ha sido interpretada a veces? Este pasaje encierra la clave para el punto de vista teórico de Heidegger sobre el humanismo y su afirmación de que el problema del ser tiene la primacía. Debemos recordar que el hombre se ha atenido siempre a los entes, subraya Heidegger, y que el ser está más cerca del hombre que los entes, «se trate de una roca, de un animal, de una obra de arte, de una máquina, sea un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía permanece para el hombre lo más lejano».[3] Si no planteamos de manera primaria la cuestión de cómo el ser concierne al hombre y de la forma en que le dirige su interpelación, desperdiciamos toda oportunidad de decir algo fundamental sobre los seres humanos, y es por eso por lo que Heidegger sostiene que el humanismo no alcanza a la esencia del hombre. «En esta medida, el pensamiento en *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] está contra el humanismo [...] porque éste no pone suficientemente alta la *humanitas* del hombre».[4]

Repitamos nuestra doble pregunta: ¿Es correcta la tesis de Heidegger sobre el humanismo? En su interpretación de la poesía y de la función poética originaria de «revelar» y «abrir», ¿nos provee el humanismo de una discusión de aquel ámbito originario en el que el ser se enfrenta con el hombre y le dirige su interpelación?

2. **Palabra y contenido: Giovanni Pontano (1426-1503)**

En la discusión precedente he tratado de mostrar que el pensamiento y el habla racional, punto de partida en la metafísica occidental tradicional, es la medida con la cual el hombre considera a los entes y se pone el objetivo de asegurar una aprehensión de los mismos. Con la cuestión de los entes, queda sin tocarse el problema del claro (*Lichtung*) en el que emergen los entes. El análisis del verbo «es» ha mostrado que la interpelación hecha por el ser está presente en cada enunciado acerca de los entes. Además, el análisis del principio de razón suficiente hizo que nos apercibiéramos de que el discurso lógico nos ha remiti-

3. *Ibíd.*, p. 76 [*Wegmarken*, p. 331].
4. *Ibíd.*, p. 75 [*Wegmarken*, p. 330; el subrayado es de Grassi].

do a una forma más originaria, más «imaginaria» de aquel lenguaje que reside en la esfera de la contradicción lógica. La tesis de Heidegger sobre la primacía de la poesía sólo es comprensible si prestamos atención a este contexto.

Volviendo ahora a la tesis del humanismo italiano de que la poesía tiene un papel directivo, nuestro objetivo primario es el de responder a la pregunta de cómo y con qué consecuencias consideraron los humanistas la relación entre cosa y palabra (*res* y *verba*) en el ámbito de la poesía. El hecho de que el pensamiento filosófico de los humanistas haya tenido lugar en el contexto de la poesía más bien que en el de las cuestiones metafísicas tradicionales significa que un objetivo mayor será el de revisar el enfoque tradicional del humanismo. De aquí que debamos reconocer que la emergencia de la filosofía platónica y neoplatónica (Ficino) y, más tarde, del pensamiento aristotélico rompe en realidad con la tradición humanista, y así comienza la filosofía del Renacimiento. Este viraje, empero, no significa otra cosa que el retorno al pensamiento metafísico tradicional.

Como comentario necesario acerca del método, debo destacar que al elegir los textos me he preocupado por discutir estos problemas de forma teórica, no histórica. No es posible aquí ocuparse de los contextos históricos en los cuales han surgido problemas y controversias específicas, o en los cuales han tenido lugar las luchas de los humanistas con la metafísica tradicional; esto llevaría más allá de los límites de la presente investigación.[5]

Mi primer ejemplo para la discusión humanista sobre la primacía de la poesía son los *Dialoghi* de Giovanni Pontano.[6] En estos diálogos Pontano examina cuidadosamente varios problemas diferentes. En el diálogo *Aegidius* discute la esencia de la retórica; en el *Actius* y en el *Antonius* la naturaleza de la poesía; además examina también, tanto en el *Aegidius* como en el *Actius*, la historia y la filología. El autor se libera lentamente del pensamiento tradicional de su tiempo, que definía estrechamente los límites en los que podía moverse. Pontano llega a proponer la

---

5. Véase la parte segunda, histórica, de Ernesto Grassi, *Humanismus und Marxismus*, Hamburgo, Rowohlt, 1973 (trad. esp. M. Albella Martín, *Humanismo y marxismo. Crítica de la independización de la ciencia*, Madrid, Gredos, 1977); *Macht des Bildes*, 2.ª ed., Munich, 1979; *Macht der Phantasie*, Königstein/Taunus, Athenäum, 1979 (trad. esp. J. Navarro Pérez, *El poder de la fantasía*, *op. cit.*).

6. Giovanni Pontano, *Dialoghi* (ed. C. Previtera), Florencia, Sansoni, 1943.

tesis siguiente: No hay capacidad humana mayor para el poder que la de la palabra. La esencia de la palabra es el problema más básico. Pontano lo discute en niveles diferentes, pero siempre como la cuestión de la relación entre *res* y *verba*.

En el primer nivel de su discusión, permanece el autor dentro de la tradición teológica, remitiéndose al Antiguo Testamento: «La creación misma resulta [...] de la *palabra de Dios*» («creationem ipsam provenisse [...] ex *verbo Dei*»); y subraya particularmente que «absolutamente nada existe aparte de la *palabra*, que era el mismo Dios» («nihil existeret omnino aliud praeterquam *verbum*, quod ipsum Deus quidem erat»).[7] Si, de acuerdo con la tradición judía y cristiana, se concibe a Dios como el ente supremo, incluyendo todas las características lógicas que tiene en cuanto «ente supremo» (de las cuales se derivan después las características de los demás entes), entonces la creación que tiene lugar por medio de la sola palabra es una *creatio ex nihilo*. Pontano, empero, no entra en esta cuestión particular, sino que se concentra en el problema de la relación entre cosa y palabra, que discute en términos de materia y forma.

Según la tradición aristotélica, las tres fases de los entes (generación, permanencia y corrupción) presuponen una especie de pasta o de materia que toma diferentes formas y así explica el devenir. A fin de poner en claro esta tesis, la tradición se refiere como ejemplo a la producción artística. Pontano, empero, objeta que en la palabra «originaria» no podemos distinguir entre forma y materia, por la simple razón de que la palabra es originaria. Si hubiese alguna división, esto significaría que la palabra sería algo exterior y no una realidad originaria. De acuerdo con Pontano: «En la proclamación divina "Hágase" están contenidas materia y forma [...] ¿por qué ha de sorprender que [...] en todo *verbo* de Dios estén contenidas simultáneamente la materia y la forma?» («In divino illo edicto "Fiat" et materiam inesse et formam [...] quid mirum [...] in *verbo* illo inesse simul et materiam et formam?»).[8] Esto significa, sostiene Pontano, que hay una unidad de materia y palabra.

---

7. *Ibíd.*, *Aegidius*, p. 269, línea 13.

8. *Ibíd.*, pp. 269, 40-270, 4. [Grassi acentúa la distinción entre el *fiat* y *todo* verbo divino. El texto de Pontano reza, completando un poco la cita: «En la proclamación divina "Hágase" están contenidas materia y forma [...]. Por tanto, si la voluntad de Dios es el *verbo* y el mismo Dios es sabiduría y el mismo es también omnipotencia, ¿por

Pontano propone una tesis análoga con respecto al Nuevo Testamento. Mientras que el primer paso de Pontano está dirigido a la aparición de los entes por medio de y en el Verbo divino, su segunda tesis concierne a la liberación del hombre por medio de la encarnación del Verbo divino en Cristo. Cristo es aquel que perfecciona la unidad de palabra y cosa, con el fin de perfeccionar al hombre («ut divinum verbum illud, cum e Deo esset, et homo idem fieret et nihilominus Deus esset»).[9] Esta línea teológica de la argumentación se interrumpe de manera abrupta y, a primera vista, bastante sorpresiva. Viene seguida de la discusión de un problema puramente filológico, cuya relación con la cuestión original no aparece inmediatamente. El problema es la distinción filológica entre *carens* y *privatum*. Pontano aclara en su comentario a este tema, que *privatio* viene de *privare* y [éste de *privum*] que significa aquello que pertenece a alguien como suyo propio («significat quod est suum cuiusque ac proprium»).[10] El concepto *privatum* no se interpreta aquí en un sentido negativo, sino que más bien apunta a lo que es estrictamente sí mismo. *Carens*, por otro lado, apunta a una falta que requiere algo que se echa de menos.

Detrás de esta discusión de apariencia puramente filológica estaba el problema siguiente. En la tradición escolástica se interpretaba generalmente la palabra como mera *vox*, que «pertenece» al «objeto», el cual se explica en términos puramente lógicos. Aquellas variaciones del lenguaje que están ligadas a tiempo y lugar, como modo de definir el objeto, parecen ser, en este enfoque, inesenciales. Pontano se opone a esta interpretación tradicional, poniendo la cuestión: ¿es un «objeto», en la medida en que está separado de la palabra, algo auto-suficiente (*privatum*) o algo que necesita (*carens*) de la palabra? En el último caso, la «materia» tendría una necesidad fundamental de expresión («materiam ipsam quidem expositam esse ac paratam ad induendam sese formam qua ipsa penitus careat»).[11]

Pontano continúa, indicando que debemos atribuir la *carentia* de la palabra al objeto o materia. El «objeto» y la «palabra» están

---

qué ha de sorprender que, de manera natural evidentísima, en aquel *verbo* de Dios estén contenidas simultáneamente la materia y la forma?» (*N. del T.*).]

9. *Ibíd.*, p. 270, 40.

10. *Ibíd.*, p. 272, 3. [Las palabras: «[éste de *privum*], que», que faltan en el texto de Grassi, las he agregado por parecerme necesario según el texto de Pontano (*N. del T.*).]

11. *Ibíd.*, línea 20.

unidos de la manera más estrecha posible: «la materia necesita de la forma, la desea en virtud de su naturaleza íntima» («*carentiam*, cum materia indigeat forma quam suapte natura cupiat sibi inesse»).[12] Pontano interpreta el problema de forma y materia en el lenguaje por referencia a su tesis de que la *res* aparece históricamente a través de los *verba*.

3. **La palabra como maravilla del objeto**

¿Ha tenido Pontano realmente éxito en liberarse de la interpretación tradicional de la relación entre forma y materia? Pontano ha rastreado este problema dando especial atención a la poesía. Su posición fundamental toma como punto de partida la experiencia de la admiración asombrada en la creatividad, la admiración que toma posesión del poeta durante la creación de su obra. Porque en el contexto de esta admiración, aclara Pontano, el «objeto» o «realidad» aparece con una presencia concreta completa. No se deriva ni de los entes que ya están ahí, ni de alguna verdad racional. Para Pontano, la poesía en cuanto tal es un proceso originario de «descubrir». Esta tesis la formula en un ataque polémico explícito contra los gramáticos.

En su *Antonius* se lamenta Pontano por el estado del pensamiento de su época, con el fin de concentrar su crítica sobre los gramáticos. Dice: «Si echamos una mirada a sus escritos, no se puede ver nada menos artístico, nada más incongruente, nada más aburrido» («nihil inertius, nihil inconcinnius, nihil oscitatius videas»).[13] En otro lugar ataca Pontano al influyente gramático Favorinus y le sugiere que retorne a la filosofía, donde el silogismo reina supremo: «Pero qué sea lo que convenga a un poema [...] déjaselo a los poetas» («et quid carmini conveniat [...] iudicandum pensitandumque poetis ipsis relinque»).[14]

La tarea del poeta no es reportar información o explicar, sino más bien el dejar aparecer los entes a la luz de la «admiración» por medio de la palabra poética. Pontano ilustra esta tarea mediante un pasaje de la *Eneida*, donde el poeta describe el monte Etna: «Virgilio mismo declara que la naturaleza del monte Etna

---

12. *Ibíd.*, línea 36.
13. *Ibíd.*, *Antonius*, p. 58, 18.
14. *Ibíd.*, p. 73, 24.

no le sirve de modelo, como si la quisiese describir, habiéndola adoptado y destinado de cierto modo como materia ("montis naturam id consilii non fuisse sibi [...] ut vellet pro assumpta et quodammodo destinata materia describere"), ni trata de descubrir las causas de la cosa ("nec rei causas exquirit") [...],[15] sino que, después de haber comenzado a describir el puerto por boca de Eneas [...] ha añadido una cosa sumamente admirable y a tal punto notable (la que estaba recordando el mismo Eneas), que pasó de la descripción del puerto al milagro de la cosa misma ("rei ipsius miraculo adverteretur")».[16]

Pontano sostiene explícitamente: el lenguaje poético revela (*explicat*) un mundo por medio de la admiración asombrada (*admiratio*), que es capaz de provocar un sentimiento simpatético de todos los otros sentidos: «¿Veis la prudente intención del artístico poeta, a saber, que al narrar una cosa admirable muestra inmediatamente desde el principio que está sobrecogido por la admiración misma?» («quod in ammirabili re enarranda tractum se ammiratione ipsa ab initio statim ostendit?»).[17] La *commotio* que proviene de esta *admiratio* es lo que hace posible para un ser humano el emerger como un individuo. Las cosas que aparecen lo hacen a la luz de una *concussio* y de una *consternatio* que excitan los sentidos y el espíritu: «Nos sobreviene una conmoción que no deja de sacudir nuestros órganos y confundir nuestro espíritu» («membrorum concussione animique consternatione»).[18] Todos los sentidos están poseídos de *admiratio* por lo que aparece (*apparere*) a través de ellos: «Después de que él (Virgilio) ha satisfecho el sentido del oído (por medio de su descripción) se vuelve al de la vista [...] con el fin de hacer el objeto aún más admirable, dado que usualmente se nos manifiesta más por medio de la vista que por medio del oído ("per hunc sensum rem admirabiliorem redderet, quod videndo quam audiendo apparere plura soleant")».[19]

Con todo, lo maravilloso y admirable parece ser diferente para personas diferentes en situaciones diferentes. Se trata siempre de una revelación de lo que es individual, de lo que es inaccesible

15. *Ibíd.*, p. 67, 29.
16. *Ibíd.*, pp. 67, 33-68, 3.
17. *Ibíd.*, p. 68, 8.
18. *Ibíd.*, línea 22.
19. *Ibíd.*, línea 25.

al pensamiento racional. Puesto que la realidad que se revela de esta manera no se adecua a la realidad tal como ya ha sido encontrada —como pasa en el caso de una descripción geográfica, científica o histórica—, ella está súbitamente frente a nosotros en su significación originaria, como un *miraculum*.

En cuanto fuentes de la poesía, la conmoción y la admiración que sentimos dejan aparecer a los entes para nosotros en una forma que «es como la forma en que la cosa misma es» («ut qualis res ipsa esset exprimeret»).[20] De aquí que la palabra poética no sea en modo alguno algo subjetivo o arbitrario, sino más bien, como Pontano mismo dice, «inherente a las cosas mismas» («rebus ipsis inhaerens»).[21] Él no se está refiriendo aquí a ninguna clase de similitud física con las cosas, «porque el poeta no hace ningún uso de esta clase de similitud» («at noster nulla huiusmodi similitudine usus»).[22] *Inhaerentia* remite aquí a la experiencia del *miraculum* que surge de la *commotio*. El texto de Pontano pone énfasis sobre este punto: Virgilio mismo admite que «todo lo que tiene que decir y mostrar en lo que concierne a la materia y a la explicación lo toma de las cosas mismas y *no de otro lado*» («omnia pro materia proque suscepta explicatione a rebus ipsis, *non aliunde* sibi dicenda atque ostendenda assumit»).[23] Lo importante para el poeta es siempre «impresionar los corazones de la audiencia cada vez más con el milagro de la cosa» («Utque audientium animos magis ac magis rei miraculo afficeret»).[24]

La cosa misma se revela en y a través de la palabra; la *res* es forma dada en canción («velletque rem ipsam ut admirabilem, ut horroris plenam verbis suis ante oculos ponere animisque infigere ac tubae suae canorem tenere»).[25] Se ha dicho que lo que importa para el futuro debe ser rescatado del olvido. Pontano sostiene por lo tanto, en una referencia a Homero, que este poeta «ha encendido las luces para la posteridad» («lumen accendisset»).[26] Pontano no se cansa nunca de indicar que el *consilium*, la intención que tenemos al poner algo de manifiesto,

---

20. *Ibíd.*, p. 70, 38.
21. *Ibíd.*, p. 69, 35.
22. *Ibíd.*, línea 34.
23. *Ibíd.*, p. 70, 1.
24. *Ibíd.*, p. 68, 26.
25. *Ibíd.*, p. 73, 10.
26. *Ibíd.*, p. 85, 20.

siempre puede diferir y que por eso no está permitido el hablar de un objeto «existente en sí mismo» en una identidad abstracta: «Él (Antonius) decía que al hacer o escribir cosas similares no siempre es la misma la intención, sea para el que las hace o sea para el que las escribe, ni con la misma cosa se pretende por doquier el mismo fin» («ne eundem ad finem eadem in re ubique contendi»).[27]

La poesía posee exclusivamente, sostiene Pontano, una capacidad «fundacional». Esboza las relaciones de lugar y tiempo entre las personas: «Sus (de los poetas) palabras e invenciones asumen la posición, el poder y la autoridad de las leyes» («horum dicta inventaque locum, vim auctoritatemque legum habere»).[28] Esta función fundadora de la poesía se vuelve a confirmar cada vez que el hombre, en el «horror» que experimenta ante alguna nueva maravilla, en vez de intentar escaparse atemorizado, interpreta temerosamente lo inaudito de la cosa con fantasía ingeniosa, inventiva, y de esta manera conjura el mundo poético. Pontano considera esta capacidad como la esencia misma de la poesía. En su continua polémica contra los que él llama «los gramáticos», escribe: «Si hubieses leído a Cicerón, habrías aprendido no solamente a hablar en latín, sino también a formular un juicio concreto sobre el genio de los escritores y de sus escritos» («recte quoque de scriptorum ingeniis deque scriptis ipsis sententiam ferre didicisses»).[29] De lo que más acusa a los gramáticos es de su falta de *ingenium* y poder de descubrimiento («nullo demum ingenio, nulla inventione»).[30]

4. **La interpelación sagrada de la poesía: Albertino Mussato (1261-1329)**

Recordemos una vez más los pasos de la discusión previa. El problema del ser lleva al problema de la expresión originaria, no racional. Heidegger hablaba aquí de una «interpelación» del ser en el lenguaje que nos «interpela» (*Anspruch*) y que el hombre tiene que sobrellevar (en el sentido de *beansprucht werden*); este discurso originario «funda» (*stiftet*) cada vez un cosmos u orden.

---

27. *Ibíd.*, p. 83, 24.
28. *Ibíd.*, p. 85, 24.
29. *Ibíd.*, p. 76, 12.
30. *Ibíd.*, p. 85, 12.

¿En qué relación está esta tesis con la aserción tradicional de que no es el poeta quien habla, sino un dios el que habla en él? La definición del poeta como *vates*, como un profeta, una persona que predice, ¿adquiere un nuevo significado en este contexto?, ¿o estos atributos sólo se usan como una metáfora literaria? Nuestra tarea es ver si, y cómo, el humanismo italiano ha puesto estas cuestiones, y a qué contexto histórico se limita su discusión de las mismas.

Con este propósito queremos retrotraernos a Albertino Mussato, uno de los primeros humanistas, contemporáneo de Dante. El mismo pertenece al círculo de poetas latinos conocido como el «cenacolo Padovano». Como muchos de los humanistas, Mussato fue tanto hombre de Estado e historiador como poeta latino. En el año 1315 fue coronado poeta en Padua por su tragedia *Ecerinis*. Hasta hoy, Mussato ha sido juzgado principalmente desde el punto de vista de la historia de la literatura. Se buscaría en vano su nombre en las historias de la filosofía. Significativamente, la teoría de Mussato sobre la poesía incitó al predicador fray Giovannino de Mantua, quien si no fuera por esto sería totalmente desconocido, a contradecirlo públicamente.

Las cartas de Mussato sobre la esencia de la poesía se encuentran entre los escritos más importantes del humanismo temprano acerca de la función filosófica de la poesía. En lo que sigue, me remito a las epístolas IV, VII y XVIII, donde se tratan de la forma más fundamental los problemas que nos conciernen.[31] La intención de Mussato no es solamente la de defender la poesía, sino también la de ilustrar su capacidad para guiarnos. La carta VII está dirigida contra fray Giovannino. El monje dominicano había escrito una carta que analizaba críticamente la tesis de Mussato paso por paso y lo atacaba en particular por haber escrito dos poemas priapeos obscenos. Estos dos priapeos fueron suprimidos por los encargados de la edición de 1636, «in gratiam aurium honestarum».

Fray Giovannino empezaba su carta en verso —también Mussato compuso en verso sus cartas sobre la esencia de la poesía—, pero después de cuatro versos continuó su argumento en prosa: «Prefiero presentar mis dudas en prosa antes que en for-

---

31. Me refiero a las obras de Mussato editadas en el *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae*, vol. 6, parte 2, Lugduni Batavorum (Leiden) 1722, basada en la ed. de Venecia de 1636 y mejorada (ed. J. G. Graevius); en el apéndice se encuentran las tragedias y las cartas de Mussato.

ma meretricia, no sea que parezca, siendo doctor, hacer injusticia a la sagrada teología atándome a las reglas de la poesía».[32] El teólogo considera indigno de sus palabras el «estar constreñido a las reglas de Donato» y se propone como objetivo el refutar «que la poesía merezca deber ser llamada arte divina» («Quod *Poetica* merito dici debeat *ars divina*»).[33]

Mussato pone énfasis en la pretensión sagrada de la poesía. Considera la poesía como *divina ars*, *altera philosophia* y *theologia mundi*; su manera de hablar imaginante, metafórica, se opone al pensamiento racional y a la verdad lógica y prima sobre ellos. El humanismo italiano temprano intenta, casi con desesperación, liberarse de la metafísica tradicional. Es típico el hecho de que hoy se considere la tesis de Mussato principalmente como una continuación de un *topos* antiguo (teología y poesía), como si esto agotara el significado de lo que pretende. Los historiadores de la literatura han destacado que las tesis de Mussato tienen una larga tradición, que se retrotrae, por ejemplo, hasta Cicerón en la tradición latina.[34] Con Isidoro de Sevilla, la tesis de Cicerón llegó a formar parte del panorama teórico general en el pensamiento filosófico medieval.[35] Pero quienquiera que crea posible echar mano a tesis teoréticas y su correspondiente desarrollo catalogando *topoi*, oscurece la importancia teórica del problema que, en movimiento fluyente, está detrás de estos *topoi*. No sorprende entonces que se piense que el humanismo no haya tenido significación filosófica y que el pensamiento verdaderamente especulativo de la época parezca estar fundado solamente en la renovación del platonismo.

Coluccio Salutati recuerda que los textos clásicos se interpretan también en función de preguntas que trascienden los límites de los problemas que los autores mismos se plantearon en su tiempo. En función de este principio hermenéutico, los autores clásicos —a diferencia de los escritores mediocres— aparecen en su profundidad y en su actualidad siempre nueva. «Así, a nadie debe parecer inconveniente, si intentamos una exposición

---

32. Giovannino de Mantova, *Epistola*, en A. Mussato, *op. cit.*, apéndice, col. 54 E. [El fraile juega con la similitud entre «forma métrica», *metrice*, y «forma meretricia», *meretrice* (= *meretricie*) (*N. del T.*).]

33. *Ibíd.*, col. 54 F.

34. Cicerón, *De natura deorum*, III, 21, 53.

35. Cfr. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, VIII, 7 [sobre todo 1-3 y 9].

sobre lo que consideramos como tradición ("si super his que tradita cernimus [...] conabimur demonstrare") [...], aun cuando los pensadores de esta tradición no hayan pensado de esta manera ("[...] etiam si illa tradentes hec non senserint"...)».[36]

Salutati justifica su actitud arguyendo: «Dado que la consideración de cualquier ciencia particular sería demasiado árida ("Nimis etenim arida foret cuiuslibet artis speculatio"), si la posteridad simplemente adoptase a tal punto ("adeo simpliciter posteritas recepisset") lo que se ha dicho a partir de esta ciencia, que creyese que en ello no hay que considerar nada, sino lo que los mismos inventores hayan podido o querido declarar ("nichil in eis duceret speculandum nisi quod inventores ipsi potuerint vel voluerint declarare")».[37]

Tratemos por lo tanto de examinar la tesis básica de Mussato, de que la poesía es una *ars divina* y una teología del mundo («fuit a primis ars ista Theologia Mundi»), en una forma que vaya más allá de la interpretación tradicional.[38] En una de sus cartas se encuentra el apasionadamente noble reproche de que aquellos que no reconocen la función sagrada primordial de la poesía ignoran un gran «sacerdocio» («Grande ministerium nescit, Charissime, nescit»).[39] Por medio de la interpelación (*Anspruch*) que se nos hace por la manifestación originaria del ser en la palabra —ser que Mussato identifica con Dios— se revelan los entes en el poder rítmico, ordenado y, al mismo tiempo, ordenante, del lenguaje. Mussato sostiene la tesis, sorprendente para su época, de que el poeta tiene una función sagrada, que consiste en revelar los entes sin ningún tipo de miramientos con respecto a qué sea lo que de esta manera se trae al claro (*lichtet*).

Giovannino de Mantua resume su ataque a los poemas de Mussato (*abhorruisse* [...] *Priapaeia*) en el argumento de que justamente estos poemas son prueba de que la poesía en cuanto tal no puede ser teología o *ars divina*. Mussato replica que el hecho de que haya escrito poemas priapeos no puede ser considerado como una objeción contra el carácter divino de la poesía. La

36. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, *op. cit.*, vol. I, libro I, cap. 7 (10), p. 35. [En esta parte del texto, desde «Coluccio Salutati recuerda que...», he seguido principalmente la versión italiana, que, inclusive en lo que respecta al texto que se cita, es una mejora evidente de la edición de Nueva York (*N. del T.*).]

37. *Ibíd.*, cap. 7 (11), p. 35.

38. A. Mussato, *Epistola XVIII*, en *Thesaurus antiquitatum...*, *op. cit.*, apéndice, col. 61 A.

39. *Ibíd.*, *Epistola IV*, col. 40 F.

pretensión de la poesía de ser una *theologia mundi* no deriva del hecho de que en cada caso tenga objetos sagrados, sino de su poder de revelar los entes —el cual es, por lo tanto, ella misma—, y entre los entes está incluido también lo obsceno. La poesía sigue siendo una *ars divina*, aun cuando arroje luz sobre un objeto profano: «A veces cuento historias de la sagrada Minerva / y también Venus es un objeto apto para mis esfuerzos» («Interdum sacrae refero monimenta Minervae / Incidit officiis et Venus apta meis»).[40]

Mussato no distingue, como hará más tarde Boccaccio, entre poesía buena y poesía frívola u obscena, con el fin de rescatar de este modo la poesía de las críticas moralizantes. Porque, si se identificara su carácter sagrado con una manifestación singular de los entes, entonces se igualaría su divinidad con la de su objeto particular. Esto desembocaría en una mistificación del ser, mientras que para Mussato el ser es idéntico con Dios y se expresa constantemente en los entes. El interés de la poesía no se dirige a la «verdad», sino más bien a una revelación temporal de los entes, incluyendo también a los dioses particulares, dioses que no pueden identificarse con aquel Dios en cuya fuerza poética ellos emergen para reclamar nuestra atención. Aquí hay un paralelismo entre expresiones de la antigüedad clásica y del Antiguo Testamento: «Divini per saecula prisca Poetae / Esse pium caelis edocuere Deum».[41] En las religiones antiguas fue el dios Júpiter quien abatió a los titanes con sus rayos; en el Antiguo Testamento Dios golpea al hombre con la confusión del lenguaje: «Confudit linguas Deus hic, qui fulmina jecit / Qui Deus est nobis, Jupiter ille fuit».[42] En la religión griega se cuenta poéticamente que los dioses juraban por el río Estigio, y Mussato traza aquí una analogía con las palabras de Cristo de que el agua del bautismo es el poder de la vida («in unda / Baptismi nostrae numen consistere vitae»).[43] De manera similar dice que los poetas antiguos imaginaban que Dios era «lo verdadero y lo bueno en una cosa corpórea, como si estuviese realmente en ella» («sumpsere Deum verumque, bonumque / In re corporea, tamquam Deus esset in illa»).[44]

---

40. *Ibíd.*, *Epistola VII*, col. 44 B.
41. *Ibíd.*, col. 44 C.
42. *Ibíd.*, *Epistola IV*, col. 41 A.
43. *Ibíd.*, *Epistola XVIII*, col. 60 E.
44. *Ibíd.*, col. 60 F.

Este contexto basta por sí solo para hacer comprensible la tesis de Mussato de que «los poetas dieron a los primeros hombres los secretos de la realidad» («Tecta quidem primae fudere enigmata Genti») y que, dado que el lenguaje de los poetas iba más allá de los entes presentes y a la mano, se los llamó «videntes» o *vates* («[...] Hique alio dici coeperunt nomine vates»).[45] Aquí encontramos la tesis que Vico retomará más tarde y desarrollará en su *Scienza nuova*.

La Musa del poeta habla en imágenes que guían o indican; habla en adivinanzas sugestivas o «enigmas» («Nigmate majori mystica Musa docet»).[46] Mussato llama también «figmentos» a las palabras de los poetas. *Figmentum* viene de *fingere*, «formar» o «configurar». La formación de que aquí se trata nos conduce a otra cosa ulterior, más originaria. Se trata de un *σημαίνειν*, un lenguaje que nos dirige a una cosa a través de otra: metáfora. La mente se expande o comprime por estos *figmenta*, al ser forzada a dirigir su atención a algo que va más allá de las palabras que se usan de manera inmediata («Quos magis attentos facit admiranda Poesis / Quum secus intendit, quam sua verba sonent»).[47] Pero lo que excede y trasciende los entes expresados, el ser —lo que permanece dominando detrás y más allá de estos entes—, es lo *sacrum*, lo sagrado.

El poeta es aquel que tiene la clave para la esencia del pasado, de los actos de héroes y reyes, de los tiempos de guerra y de paz. Al ser no hay que buscarlo en las amarillentas cosas del pasado —en lo que surge, subsiste durante un tiempo y luego decae. Así llega Mussato a su audaz afirmación de que él, el poeta, está «ahí» antes que los héroes, envueltos en las batallas que él celebra con su canto; sólo por medio de la obra del poeta «son» ellos los héroes con sus hechos, con su fama: «*Por mí* fue reconquistada Pérgamo, la fortaleza del dardánida Teucro; *antes* de que Dárdano estuviese en Troya, *estuve yo* allí. Las guerras civiles en los campos de Emathia (en Macedonia) y la gloria de los Césares fueron anunciadas *por mí* a los pueblos» («Per me Dardanii referuntur Pergama Teucri, /

45. *Ibíd.*, *Epistola VII*, col. 44 C.
46. *Ibíd.*, *Epistola IV*, col. 41 A.
47. *Ibíd.*, *Epistola VII*, col. 44 D.

Quam fuerit Troia Dardanus, ante fui. / Bella per Emathios per me civilia campos / Edita sunt populis, Caesarumque decus»).[48]

Ni siquiera el metro del poema tiene que seguir reglas fijas, sino que más bien se despliega en el proceso de poetización. Una doctrina de la poesía, una canonización, presupone un poetizar, pero no a la inversa: «De acuerdo con mi ley se leen los vates con canto y con norma» («Lege mea Vates cantu, normaque leguntur»).[49] Esta concepción de la originariedad de la poesía explica también la interpretación de Mussato de la corona de laurel como premio de honor para el poeta. Los entes que emergen por medio del poema son cosas que nacen, florecen y decaen; lo que permanece eternamente verde es la función eterna de la poesía. Por esta razón la poesía es teología, la palabra del ser. Los dioses antiguos han muerto, del mismo modo en que lo hacen los dioses de hoy en día, pero lo que no muere es el poder del lenguaje poético, dentro del cual aparecen. En las palabras de Mussato: «Y así como el laurel es siempre verde y no lo desgarran las hojas secas, así también posee (la poesía) su eterna belleza. De allí que se coronen con laurel las sienes de los vates ("Utque viret laurus semper, nec fronde caduca / Carpitur, aeternum sic habet illa decus. / Inde est, ut vatum cingantur tempora lauro")».[50]

A fin de comprender la importancia de esta tesis, se debe considerar también la interpretación de la corona de laurel expresada en las palabras de Giovannino de Mantua. Éste destaca que: «La corona de laurel es circular y guarda en cada punto distancia con el centro ("Corona est circularis undique recedens a centro"), lo que significa que la poesía da vueltas constantemente en torno a las variedades, pero permanece siempre bien alejada del centro de la verdad ("Poetica maxime circa varietates circuit, et versatur, et a medio veritatis, ut plurimum elongatur")».[51]

Para el predicador Giovannino, la verdad es lo que está «fijo» lógica y racionalmente. Cuando proclama la primacía de la verdad, su única preocupación es la cuestión de una relación entre los entes; no considera la fuente eternamente verde que abre un claro para las cosas (*lichten*). De acuerdo con tal interpretación,

48. *Ibíd.*, col. 45 C. [No parece aquí «referre» significar otra cosa que «relatar»; la traducción de Grassi, «reconquistar», refuerza su propia interpretación (*N. del T.*).]

49. *Ibíd.*

50. *Ibíd.*, *Epistola IV*, col. 41 C.

51. Giovannino de Mantova, *Epistola*, *op. cit.*, col. 57 C. [He restituido la lectura original «varietates», que tanto la edición de Nueva York como la de Nápoles reemplazan por «veritates»; la ironía del fraile consiste nuevamente en un juego de palabras (*N. del T.*).]

la forma circular de la corona de laurel debe ser considerada naturalmente como algo que siempre está «distante» del medio, esto es, del centro de gravedad, que Giovannino identifica con la Verdad. Lo siempre verde del laurel es para Giovannino idéntico con el florecer de la verdad. Por eso juzga que la poética es algo «exterior» y «frágil». Afirma: «La corona era, empero, de laurel, el que exteriormente es verde pero que interiormente contiene amargura, como se hace evidente por su fruto, que es sumamente amargo. Así, la poesía posee una cierta belleza exterior de las palabras, pero en su interior encierra la amargura de las vanidades».[52]

Dado que para Mussato la poesía es, en esencia, teología, el poeta tiene a Dios en su corazón y en su discurso.[53] Lo que importa no es la verdad de algunos entes, de los que se ha probado la existencia. Concentrarse en esto significaría caer en un olvido del ser. Para Mussato, el papel de la poesía es tan esencial que ella es por eso mismo «otra filosofía» («Altera jam pridem Philosophia fuit»).[54] La poesía «muestra», «revela». Gracias a su orginariedad, ella habla en imágenes («sub certis figuris»), en las cuales llega a existir históricamente todo lo que corrientemente nos concierne («Traditio nostrum quaevis probat optima fructum»).[55]

En la controversia entre Mussato y Giovannino acerca del carácter sagrado de la poesía encontramos, de forma sorprendente, justamente el problema de lo que se ha definido más arriba como el problema de la diferencia ontológica. El ser, definido como lo divino, es reconocido y experimentado como el poder último, un poder que no puede ser concebido como un ente abierto a nuestra mirada y que no puede ser definido lógicamente. La poesía se entiende aquí como una actividad sagrada, como un *conciliare* sacro, en el sentido de la referencia constante a lo que es originario; *conciliare* significa referirse al disturbio causado por la manifestación del ser. «Quienquiera que haya sido un vate ha sido un vaso de Dios ("vas erat ille Dei"). Toda obra poética que se presente hoy a nuestra consideración ha sido alguna vez la otra teología ("Poesis, / Altera quae quondam Theologia fuit")».[56]

52. *Ibíd.*
53. A. Mussato, *Epistola XVIII*, *ibíd.*, col. 61 B-C.
54. *Ibíd.*, *Epistola VII*, col. 44 E.
55. *Ibíd.*
56. *Ibíd.*, col. 44 C.

Con esta tesis estamos lejos de toda forma de metafísica deductiva, que para Heidegger ha determinado el destino del pensamiento occidental. En el curso de la controversia aquí descrita, el humanismo italiano intentó liberarse de la metafísica tradicional. Éste es el humanismo que Heidegger rechazaba, porque era de la opinión de que llevaba a una perspectiva antropológica, para la cual el problema del ser es algo completamente extraño.

5. **La metáfora como teología**

El problema de la diferencia entre los entes y el ser nos condujo a la discusión y a la comprensión del poder originario de la palabra poética para Pontano, como así también a la interpelación sagrada de la poesía de acuerdo con Mussato. En lo que sigue quiero considerar el papel directivo desempeñado por la metáfora, que es tan distintivo del pensamiento humanista. Como comentario introductorio general debemos hacer notar que incluso en la antigüedad se consideraba que las así llamadas «figuras retóricas», esto es: formas de la expresión, formaban parte de la gramática. La litote, por ejemplo (cuando, en lugar de «muchos», decimos «no pocos»), es una figura retórica tanto como la metonimia (cuando, en vez de la palabra «fama», se usa la palabra «laurel»). En griego llaman a tales modos de expresión *σχήματα*, en latín *figurae*. En libros de texto antiguos y más tardíos se llaman algunas figuras retóricas *τρόποι* (giros).

Pero la figura retórica más importante es la metáfora. Su estructura originaria la encontramos analizada en la *Poética* y en la *Retórica* de Aristóteles. *Μεταφέρειν* o *transferre* significa «trasladar» y «transferir». Un ejemplo escolar antiguo es la frase *pratum ridet*, «el prado ríe». Otro ejemplo es la palabra «águila» como metáfora del poder, del dominio. A fin de producir una metáfora, es necesario que se encuentre una similitud entre dos entes, algo que tengan en común (*similitudo*). Por eso define Aristóteles la metáfora como «la capacidad de intuir la similitud» (*τὸ ὅμοιον θεωρεῖν*).[57]

---

57. Aristóteles, *De arte poetica*, 1.459 a 8.

Aristóteles define la capacidad metafórica como algo que no puede ser aprendido, porque nace exclusivamente de un don (εὐφυΐα). Además, la metáfora nos presenta algo «inmediatamente ante nuestros ojos».[58] Su carácter «imaginante» influye sobre las pasiones y se atribuye por tanto a la retórica y a la poesía. Dado que esta capacidad de transferir de esta manera es originaria y no derivada, parece ser un método efectivo para enseñar y aprender. A fin de ser efectiva, la metáfora debe construirse de tal manera que, al descubrir relaciones, se haga visible algo peculiar y único (οἰκεῖον).[59] La metáfora descubre algo que previamente no había sido visto; trae a la luz, porque nace de la necesidad de ver; lo que no es obvio (μὴ φανερόν) debe ser transferido, trasladado.[60] Esto nos permite «ver la similitud entre lo que en realidad está extremadamente separado» (ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν).[61] La metáfora se caracteriza finalmente por el hecho de que nos muestra algo inusual (τὸ ξενικόν), algo inesperado.

La tesis antigua, tradicional, que llega hasta nosotros a través de Jerónimo, de Agustín, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, de que las figuras retóricas, y por eso también la metáfora, son indispensables para la comprensión de la Biblia, fue también retomada por los humanistas.

Para volver ahora a nuestro problema, deberíamos tener presente una cosa: la diferencia que reina entre el ser y los entes y que originariamente conduce al hombre a conocer que todos los entes se refieren a algo allende ellos mismos. Cada ente particular es una metáfora del ser. Mientras que la lógica permanece unida a los entes, porque establece y fija su identidad, el pensamiento y el discurso metafóricos se realizan de un modo enteramente diferente. Éstos no se quedan atados a los entes, sino que van más allá de ellos. Ésta es la razón por la que la lógica niega que la metáfora tenga significación científica alguna. La lógica juzga a la metáfora enteramente en términos de lo que ella considera una renuncia a la exactitud de la racionalidad que establece y fija las cosas. La función real de la metáfora sólo se hace evidente cuando se reconoce la distinción ontológica entre el ser

58. Aristóteles, *Ars rhetorica*, 1.405 b 12.
59. *Ibíd.*, 1.412 a 11.
60. *Ibíd.*, 1.412 a 12.
61. *Ibíd.*

y los entes. Esta diferencia es la razón por la que los entes se presentan al hombre desde un comienzo como cuestionables y, así, como algo que debe ser interpretado. Por eso la metáfora —como vamos a ver— manifiesta ser una fuente de aprendizaje y, por ende, del conocimiento que buscamos.

Dado que los entes surgen siempre bajo el signo y el poder del ser, de forma que aparezcan en el desocultamiento, el ser no se identifica nunca con ellos. Por eso, el interpretar los entes como una metáfora del ser requiere que consideremos cada ente como un *velamen*, un «velo», detrás del cual el ser está «velado» y, al mismo tiempo, se «devela».

Ésta es la tesis que presentaba Coluccio Salutati. Voy a citar aquí algunos pasajes de su obra, *De laboribus Herculis*, a la cual nos hemos referido ya al comienzo de nuestras discusiones. Salutati nació en 1331 en Stignano y murió en 1406. Pertenece a la generación que siguió a la de Petrarca y, junto con Boccaccio, fue él su discípulo más importante. En 1375 fue nombrado canciller de Florencia, posición que mantuvo de manera continua por espacio de 31 años, hasta su muerte. Fue la figura descollante en el «Paraíso de los Alberti», el primer círculo humanista de estudiosos en el monasterio del Espíritu Santo en Florencia, y fue quien organizó la invitación de Manuel Chrysoloras a Florencia, como primer maestro griego en Italia.

La tesis de Salutati toma como punto de partida las discusiones mantenidas por Mussato y Boccaccio (en la *Genealogia deorum* de este último), pero concibe al mismo tiempo de una manera mucho más radical las ideas de Boccaccio. Salutati escribe: «Los poetas, sea que compongan fábulas en rima o que refieran la pura verdad acerca de hechos históricos [...] tienen como deseo más íntimo el señalar algo que va más allá de la naturaleza, las costumbres o los hechos reales ("Poete, sive fabulas inserant, sive puram rerum gestarum afferant veritatem [...] per illa volunt medullitus aliud aliquid quod naturam, mores, aut vera gesta respiciat designare")».[62]

Su tesis de que la metáfora representa el *velamen* de lo que es originario, la presenta Salutati del modo siguiente: «Estos autores (los teólogos) nos refirieron así el secreto de la verdad de Dios detrás del velo del lenguaje poético ("poetice locutionis

62. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, *op. cit.*, vol. I, libro I, cap. 2 (12), p. 13.

velamine divinitatis vera misteria retulerunt"). Bajo la fuerza de la necesidad, descubrieron esta manera de hablar figurada que profesa la poética ("Et hac quidem necessitate figuratus iste loquendi modus quem poetica profitetur [...] fuit repertus")».[63]

El ser (identificado por los humanistas con el soberano poder de Dios) no puede nunca igualarse a los entes individuales develados. Ésta es la diferencia entre el ser y los entes. Además, para los humanistas, el conocimiento que tenemos del descubrimiento del ser es metafórico: «Y si por esta razón cambiamos las palabras, los objetos o las acciones a través de las cuales él (el ser, o Dios) se nos revela —en la medida y de la forma que él mismo desea—, entonces hablamos y actuamos con respecto a aquello de lo que no se puede hablar ("Et ob id commutantes verba, res atque negocia, per que ipsemet se nobis quantum et qualiter voluit revelavit, de hoc, licet ineffabili, loquimur et tractamus")».[64]

La actividad metafórica es simbolizada por Salutati por medio de la rama dorada de la que habla Virgilio en la *Eneida*, la rama que Eneas tuvo que usar para que los muertos hablaran y para poder así escuchar sus directivas a fin de cumplir sus tareas históricas. «Poner una cosa en lugar de otra, lo que solamente el poeta puede hacer: en eso pensaba Virgilio cuando hablaba de la rama dorada que la Sibila ordenó arrancar a Eneas antes de entrar en el mundo subterráneo» («Rem vero pro re, quod non est alterius quam poete, posuit in aureo ramo quem discerpendum Sibilla monuit antequam inferos adiret»).[65]

La función sagrada de la metáfora, que Mussato ponía de relieve, recibe una formulación aún más consistente por parte de Salutati. Refiriéndose a los antiguos, aprueba su mitología y dice: «Puesto que, así como ellos (los griegos) llamaron a la misma divinidad "Luna" en el cielo, "Diana" en los bosques y "Proserpina" en el mundo subterráneo, así también presupusieron todo este complejo de dioses como una única esencia de todos ellos y la nombraron de acuerdo a la pluralidad de sus posibilidades y con los diferentes nombres de sus actividades ("Nam sicut unum et idem numen in celo Lunam, Dyanam in silvis vocant, et Proserpinam in inferno, sic omnem illam deorum numerositatem unam omnium

63. *Ibíd.*, cap. 1 (19-20), p. 8.
64. *Ibíd.*, cap. 2 (20), p. 16.
65. *Ibíd.*, cap. 2 (6), p. 11.

presupponentes essentiam iuxta potentiarum varietatem et actuum diversis nominibus vocaverunt")».[66]

6. Un problema de semiótica

A fin de mostrar la importancia de la discusión de Salutati sobre estos tópicos y de evaluar su contribución a la cuestión que estamos considerando, quisiera ahora, antes de continuar con la interpretación de las ideas de Salutati, poner la atención sobre algunas nociones de la semiótica contemporánea. Esto nos ayudará a clarificar el papel de la metáfora.

La semiótica es la doctrina de los signos (*σήματα*). Todos los fenómenos de naturaleza física, biológica, histórica, sociológica y literaria pueden ser organizados e interpretados en base a la semiótica. A fin de entender el método y el objetivo de la semiótica, es útil comenzar con uno de sus conceptos centrales: el «código». Un código es un sistema de signos cuyos elementos reciben su sentido dentro del mismo sistema. Elementos tales son, por ejemplo, vehículos de signo neutro, como líneas, puntos, colores, sonidos o movimientos. Un código es una especie de estructura que se aplica a estos fenómenos, a fin de darles un orden y un significado particular. Del mismo modo que los signos gráficos de un telegrama se decodifican y se leen por medio del código Morse, así intenta interpretar la semiótica los entes con diferentes códigos, esto es, trata de encontrar los signos objetivos, por medio de los cuales los entes pueden ser «leídos». La aseveración de que ciertos principios ordenadores gobiernan el mundo de los entes no testimonia otra cosa más que el hecho de que los entes sólo vienen a la luz sobre la base de un código determinante o de signos directivos, y que es necesario comenzar por este código, si es que queremos comprender la realidad. De ahí que todo lenguaje, por ejemplo, presuponga su código particular para que se hagan comprensibles los fenómenos puramente acústicos de los que se compone.

Creo que es necesario plantear aquí la cuestión, generalmente desatendida, de la relación entre código y metáfora. Es obvio que «leer» o «descifrar» la realidad con el sistema de signos de

---

66. *Ibíd.*, vol. I, libro II, cap. 2 (12), p. 85.

un código constituye una especie de actividad metafórica, en la medida en que el significado se «transfiere» a los vehículos de signo neutro —sonidos, movimientos, colores, etc.— por medio del código. Pero ¿podemos decir entonces que código y metáfora son idénticos? O, más precisamente, ¿agota la actividad de decodificar —que presta significados a la realidad— la esencia y la función de la metáfora?

Recordemos las características definitorias que hemos atribuido a la metáfora, de acuerdo con la teoría aristotélica. La metáfora presupone la capacidad de ver algo en común entre los entes (*ὁμοιότης, similitudo*). De este modo se nos presenta «inmediatamente ante nuestros ojos» algo que no había sido visto antes (*μὴ φανερόν*) y es en sí mismo justamente algo «único» (*οἰκεῖον*). La metáfora descubre relaciones entre entes que están ampliamente separados uno de otro en lo que respecta a su naturaleza, y con ello consigue conducirnos a algo inusual, inesperado y nuevo.

Pero *ningún código* es capaz de cumplir esta función, puesto que un código establece meramente el sistema regulador de relaciones que ya están dadas y sobre cuya base algo se interpreta. Ningún código existente puede conducir a un código *nuevo*, puesto que su esencia consiste en «fijar» ciertas cosas en su lugar, para que a esta luz aparezcan como entes. De este modo, lo real es «leído» en base a un código previamente dado.

Aquí ocurre lo mismo que en el pensamiento lógico. La racionalidad en el proceso deductivo depende de las premisas. Ellas proveen los límites y el andamiaje en el cual puede tener lugar la deducción. En otras palabras, este proceso racional carece de una función creativa o inventiva. De aquí que el problema básico de la lógica y de la semiótica (que se transforma en meta-semiótica cuando se plantea esta cuestión) sea: ¿cómo se pueden quebrantar los códigos existentes cuando manifiestan ser insuficientes o pasados de moda? ¿Cómo surgen códigos nuevos?

Este problema puede formularse también de la forma siguiente. Los entes aparecen en el andamiaje de un código —podemos decir también que están sometidos a su «interpelación» (*Anspruch*). Cada código particular puede ser igualado a los entes que interpreta. Pero en el curso de nuestra discusión hemos visto que todos los entes —y esto incluye cada uno de los códigos que son instrumentados para llevar los entes a la luz— son inconstantes, puesto que los entes mismos no son originarios

(*ursprünglich*). Una y otra vez experimentamos que sus necesidades y pretensiones, incluyendo las de los códigos semióticos, a los que están sometidos los entes, manifiestan su fugacidad. Aquí nos enfrentamos con la historicidad de cada código y de los entes a que se aplica. Lo que permanece y es originario, empero, es la necesidad constante de «de-codificar», esto es, la necesidad de encontrar un código nuevo.

Podemos ilustrar este problema con un ejemplo. Todo lenguaje (en el cual y por medio del cual la realidad es «leída») obra de acuerdo con su propio código. Baste recordar el carácter pictórico de las lenguas del Lejano Oriente y la diferencia entre ellas y las formas racionales del pensamiento y del discurso de Occidente, y hacer notar que la escritura original, pictórica, de las lenguas orientales está cambiando bajo la influencia del código racional de base que se está infiltrando desde Occidente. De manera similar surgieron las lenguas latina y griega, florecieron y decayeron.

La función de una metáfora, a diferencia de la de un código, no consiste meramente en aplicar una interpretación, sino también en «encontrar» el nuevo código, sobre cuya base se traduce la realidad. Nos da una perspectiva nueva de relaciones entre los entes. La función de la metáfora es la de la invención —el avistar relaciones nuevas. Es la metáfora la que produce cada nuevo código.

Dos ejemplos pueden clarificar esta tarea de la metáfora. En el año 494 a.C. estaban en Italia plebeyos y patricios en franca oposición mutua. Cada bando interpretaba el conflicto sobre la base de un código común. Podemos definir este código como «mecánico»; era inevitable que ninguno de los dos partidos pudiese encontrar otra solución más que el conflicto mismo. Y entonces apareció súbitamente un giro sorpresivo. Se había encontrado un «nuevo código» mediante la fábula de Menenius Agrippa sobre el estómago y los miembros del cuerpo, una metáfora que reemplazaba el antiguo código «mecánico» por otro «orgánico». La fábula de Agrippa identifica los intereses de cada grupo en base al bienestar común de todo el organismo. Las fuerzas reciben significados diferentes de su nuevo contexto. Encontrando relaciones orgánicas, más que mecánicas, entre los entes, la actividad metafórica establece un código nuevo. El pensamiento metafórico no consiste, entonces, en la simple transformación de significados, que es característica también de los códigos, sino en la función verdaderamente creativa de encontrar nuevos códigos y estructuras.

Mi segundo ejemplo es el descubrimiento de la relación entre vapor y fuerza, tan familiar para nosotros, pero desconocida durante miles de años. Este descubrimiento condujo a algo completamente nuevo, una *inventio* que sirvió para controlar la naturaleza: el desarrollo del motor de vapor. La máquina recibe aquí precisamente el mismo significado que Aristóteles dio al término *μηχανή*. De acuerdo con Aristóteles, «si lo útil tiene que hacer algo contra la naturaleza (*τι παρὰ φύσιν πρᾶξαι*), debido a lo dificultoso de ello nos presenta una situación sin salida (*ἀπορίαν παρέχειν*) y tiene necesidad de un arte (*δεῖται τέχνης*); por eso llamamos a esta parte del arte que nos ayuda a salir de tal perplejidad "maquinación" o "mecánica" (*μηχανή*)».[67] El pensamiento metafórico nos conduce a la invención y al conocimiento nuevo, como el apercibimiento de la conexión entre vapor y fuerza. Las conexiones sorprendentes entre aprendizaje, conocimiento y metáfora se hacen especialmente claras en un texto humanístico que quisiera considerar inmediatamente.

7. **La metáfora como origen del saber y del conocimiento**

En *De laboribus Herculis,* Salutati examina la antigua tradición de las Musas como una manera de comprender los orígenes del aprendizaje y del conocimiento (*scientia*).[68] A primera vista, sus consideraciones nos provocan extrañeza, y se podría pensar que estaba tratando de evitar una discusión filosófica. Paso por alto el problema histórico de hasta qué punto la interpretación de Salutati deriva de Fulgencio o de Marciano Capella y en qué medida difiere de ellos. Las Musas pertenecen a aquellas constantes de la tradición literaria que se encuentran a través de las épocas, pero no tienen que ver solamente con el campo de la poesía, sino que se aplican a todas las formas superiores de la vida del espíritu. Vivir con las Musas es, como sostenía Cicerón, vivir humanamente («cum Musis, id est cum humanitate et cum doctrina»).[69] Por supuesto que hay consideracio-

---

67. Aristóteles, *De la mecánica*, 847 a 16 ss. [Leo con Bekker *παρὰ φύσιν*, «contra la naturaleza», el texto de Grassi leía *κατὰ φύσιν*, «según la naturaleza» (*N. del T.*).]

68. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, *op. cit.*, vol I, libro I, cap. 9, pp. 40 ss. y cap. 10, pp. 45 ss.

69. Cicerón, *Tusculanae*, V, 23, 66.

nes o tradiciones contradictorias concernientes a las Musas. Las Musas de Hesíodo son diferentes de las de Homero; las de Empédocles son diferentes de las de Teócrito. Pero no dejan de representar un principio puramente intelectual. Como dice Cicerón, *todas* las formas superiores del espíritu, incluida la filosofía, deben estar bajo el signo de las Musas.

Cuando Salutati reflexiona sobre la tradición de las Musas, insiste desde el comienzo en el hecho de que no quiere discutir el problema según una metafísica racional. Además, una somera lectura del texto revela ya un hecho sorprendente. Contra toda expectativa, Salutati no interpreta a las Musas individuales como fuentes respectivas de las ciencias individuales, sino que más bien sostiene que son solamente las Musas en su *totalidad* las que proveen el presupuesto para el aprendizaje y la *scientia*. Su presencia conjunta es lo que hace posible la búsqueda del conocimiento (*scientiam quaerere*) y asegura la obtención de una *doctrina perfecta*.[70]

Las etimologías arbitrarias de Salutati de los nombres de las Musas individuales no necesitan ser presentadas aquí en detalle; algunos ejemplos serán suficientes. Clío, la primera Musa que se ha de nombrar, representa la búsqueda de la fama («Prima namque cogitationi discere cupientium primum occurrit fame celebritas que gloria est. Unde Clyos a "cleos" quod est "gloria" dicta est»).[71] Euterpe, la segunda de las Musas, indica el «deseo feliz» de aprender («Euterpen, quod Latine dicit nichil aliud esse quam "bene delectans"»).[72] Melpómene representa el esfuerzo continuo en la prosecución de los estudios («Meditationem faciens permanere»).[73]

En la conclusión de su discusión, Salutati enumera las nueve funciones de las Musas con respecto al aprendizaje y al conocimiento: «Para que la doctrina sea perfecta, es muy importante querer aprender y querer con placer lo que aprendas, ser perseverante, percibir, recordar lo percibido, encontrar algo como resultado de esto, formar un juicio acerca de lo que ha sido encontrado, hacer una selección y, finalmente, formular de modo óptimo la sentencia ("Oportet enim, ut doctrina perfecta sit, primum velle, secundum delectabiliter velle quod discas, tertio perseverare, quartum percipere, quintum percepta tenere, sextum ex his

70. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, *op. cit.*, vol. I, libro I, cap. 9 (14), p. 45.
71. *Ibíd.*, cap. 9 (10), p. 43.
72. *Ibíd.*, cap. 9 (11), p. 44.
73. *Ibíd.*, cap. 9 (12), p. 44.

omnibus aliquid invenire, septimum iudicare super inventis, octavum eligere, nonum et ultimum optime pronuntiare")».[74]

Vemos que las tres primeras Musas representan la actitud personal en el aprendizaje y el conocimiento (urgencia por la fama, Clío; deseo o esfuerzo en feliz búsqueda, Euterpe; perseverancia, Melpómene). Las seis Musas restantes simbolizan, por otro lado, potencias o habilidades, en el sentido de *capacitas*. Talía, la cuarta de las Musas («Sequentem autem Taliam locavit in ordine, quam "capacitatem" vult»), es la que preside la percepción; Polimnia es la Musa de la memoria («quintam Polimiam enumerat quasi "multa memorantem". "Polis" enim "pluralitas", "meomen" "memoria" est»); Erato, la sexta, preside la «invención», el descubrimiento de «lo que es común» («Erato [...] quod ex Greco confirmat Latine dici quasi "similia inveniens"»).[75]

Veamos más de cerca los comentarios de Salutati sobre la quinta Musa, Polimnia, y su relación con la sexta, Erato. Polimnia simboliza principalmente la retención de lo que se percibe (*"memoria" est*),[76] pero esto no agota sus actividades. Como escribe Salutati: «No es un hombre de conocimiento aquel que no es capaz de irrumpir, a partir de lo que ha experimentado, en el descubrimiento de cosas similares» («qui ex his que perceperit nescit in similium inventionem erumpere»).[77] La retención o recolección de lo que ha sido experimentado (*percipere*) conduce, por lo tanto, al conocimiento, solamente cuando «irrumpe» en un *invenire* de lo que es similar (*in similium inventionem erumpere*). La sentencia siguiente explica la relación entre conocimiento e invención de lo que es similar: «Pues ¿qué sentido tendría el permanecer solamente en las partes y no componer nada digno de tanto esfuerzo o, al menos, de la imitación de lo percibido, y trasladarse de lo similar a lo similar? ("Quid enim esset solum incumbere partis et nichil dignum tanto studio vel saltem perceptorum imitatione componere et de similibus in similia se transferre?")».[78]

La *inventio* de lo que es común, la «visión de lo que es similar», nos provee del presupuesto para el pensamiento metafóri-

---

74. *Ibíd.*, cap. 9 (14), p. 45. [Creo ser fiel a la intención del autor al apartarme un tanto de su traducción, que enumera solamente siete de las nueve actividades, ateniéndome al texto latino (*N. del T.*).]
75. *Ibíd.*, cap. 9 (12-13), p. 44.
76. *Ibíd.*, cap. 9 (12), p. 44.
77. *Ibíd.*, cap. 9 (12), p. 44.
78. *Ibíd.*, cap. 9 (12), p. 44.

co y nos conduce al aprendizaje y al conocimiento que surgen de la aplicación de la *similitudo*; a cuya luz se lee la realidad. En la terminología actual podríamos, por lo tanto, decir que la esencia de la cognición es la perspectiva particular de las cosas, que provee la estructura o el código, sobre cuya base se hace posible una transferencia o traslado. Salutati pone énfasis en la importancia de la *inventio*, representada por la Musa Erato, con respecto a los esfuerzos de esta Musa por complementar la actividad de Polimnia: «Erato [...] quod ex Greco confirmat Latine dici quasi "similia inveniens"».[79]

Al final de la tradición humanista reconocía Vico esta tesis como el contenido esencial del humanismo y hacía de ella la base de su *Ciencia nueva*: «La facultad propia de conocer [...] es el *ingenium*, por el cual el hombre es capaz de contemplar y hacer lo similar [...]. Por lo que el *ingenium* es necesario para la invención, dado que el encontrar cosas nuevas a partir de un género, es el trabajo y la obra de un solo *ingenium*»; «la fantasía [...] es el ojo del *ingenium*».[80]

Vico reconoce que los entes no son el punto de partida de una forma original del pensamiento metafísico, sino más bien que los entes aparecen descubiertos a la luz de «imágenes ingeniosas», a través de la interpelación del ser. En el intento de Vico por clarificar la diferencia esencial entre los entes y lo que el *ingenium* revela, encontramos el apercibimiento de lo que, en nuestra terminología, se ha llamado la diferencia ontológica. Vico escribe: «*Ingenium* y *natura* significan lo mismo para los latinos: sea porque el *ingenium* humano es la naturaleza del hombre [...] sea porque así como la naturaleza engendra las cosas físicas, así también el *ingenium* humano da a luz lo mecánico [...]. Y los que descuellan en el uso de la geometría y la aritmética son llamados *ingegneri* por los italianos».[81] La actividad metafórica desempeña un papel central en este proceso. Ella provee, sobre la base del reconocimiento de similitudes, de las imágenes, a cuya luz «leemos» la realidad.

Esta actividad de recordar, representada para Salutati por la Musa Polimnia, provee del presupuesto para el pensamiento

---

79. *Ibíd.*, cap. 9 (13), p. 44.

80. Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia* (ed. G. Gentile y F. Nicolini), Bari, Laterza, 1914, libro I, cap. 7, pp. 183 y 185.

81. *Ibíd.*, cap. 4, p. 179. [Completo un tanto la cita de Grassi, para hacerla más clara (*N. del T.*).]

metafórico. La memoria que nos concierne aquí *no* se dirige a entes ya dados. Puesto que, a fin de obtener conocimiento, es necesario retroferirse a lo que originariamente se presenta y se expresa a sí mismo al hombre. Es decir: es necesario —tal la formulación de Vico— evocar lo que originariamente «posee» al hombre, porque sólo por su poder, por medio de la palabra metafórica, aparece el sentido de los entes.

Este problema de evocar los fundamentos se encuentra también en Heidegger, por ejemplo en las sentencias siguientes sobre el concepto de «memoria»: «La memoria, la recogida evocación pensante de lo que da que pensar, es el fundamento fontanal del poetizar. De acuerdo con esto, la esencia de la poesía reposa en el pensar [...]. Claro que en la medida en que representamos el pensar según las informaciones que sobre él nos da la lógica, en la medida en que no tomamos en serio el hecho de que toda lógica se ha instalado ya en una especie particular de pensamiento, por la que se ha decidido, en esa misma medida no vamos a poder prestar atención al hecho de que y hasta qué punto el poetizar reposa sobre el evocar pensante».[82]

Me parece útil pasar revista a los términos que hemos encontrado en nuestro análisis de textos humanísticos, considerándolos una vez más en el contexto del problema de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. El ser es aquello que es originario y que (de acuerdo con la tesis humanista del *velamen*) se revela solamente ocultándose y, por lo tanto, pone al existente (*das Daseiende*) ante un abismo (*Ab-grund*), dado que ningún ente puede proveerle de un «soporte». Por debajo de esta urgencia existencial, comparable a la red de seguridad debajo de los acróbatas, encontramos el *ingenium*, como la red en la cual el ser permite aparecer a los entes y afirmarse a sí mismos en situaciones constantemente cambiantes. El *ingenium* no es, por lo tanto, subjetivo, sino la presuposición de todo ente-sujeto.

La imaginación, por otro lado, es la capacidad del sujeto de sacar de su ocultamiento la estructura del ser por medio de la metáfora, tal como es representada por el *ingenium*. Por lo tanto, la estructura objetiva del ser que representa el *ingenium* sólo puede ser expuesta mediante la metáfora, por su proyección de cada código particular para los entes y por su dejar aparecer esto

82. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA I 7, 2000, p. 136 (trad. esp. E. Barjau, *Conferencias y ensayos*, Barcelona, Serbal, 1994).

como una metáfora del ser. La *similitudo* entre el ser y los entes llega a la luz, por lo tanto, en la metáfora: esto es *ἀλήθεια*, *Lichtung*.

La metáfora crea una imagen, una estructura, un sistema de coordinadas que revela conexiones en base a relaciones previamente inadvertidas que, en esta medida, eran previamente relaciones no existentes para aquellos a quienes concernían. Transfiriendo algo invisible a una imagen, la metáfora hace visible lo invisible. La imagen permite que lo invisible aparezca; por eso, la imaginación es el dejar aparecer las cosas (*φαίνεσθαι*).

Para decirlo de otra manera, la metáfora es la salvación de las urgencias de la vida en las que el ser se anuncia a sí mismo. Ella es *la* salvación; no hay otra. Sin la metáfora, el hombre, enfrentado con las urgencias por medio de las cuales el ser amenaza con arrojarlo al abismo, sería destruido con toda certeza. Para los humanistas, la metáfora tiene primacía sobre todo aprendizaje y conocimiento racional y deductivo. Algo que se hace evidente con ulterioridad es que las lenguas —y junto con ellas los dioses y las costumbres de los pueblos— nacen, florecen y decaen. El tiempo resulta de la experiencia de la historicidad de las metáforas, gracias a las cuales la realidad emerge del ocultamiento.

El hombre llega a sí mismo a través de la urgencia de la palabra. El pensar originario no es idéntico al pensamiento científico, racional, porque éste comienza siempre con la cuestión de los entes. El venir originario de las cosas a lo abierto no puede nunca ser «demostrado», en la medida en que esto signifique el derivar un estado de cosas por medio de una cadena de inferencias a partir de ciertos presupuestos.

De acuerdo con la tradición humanista, al Dios escondido se le debe custodiar en su ocultamiento. Fijarlo de una vez por todas en la forma particular en que aparece en su desocultamiento, es perderlo. Uno no puede permanecer atado al modo en que se nos aparece en los diferentes *velamina*. Heidegger formula este pensamiento de la siguiente manera: «La medida (*Mass*) consiste en el modo en que el Dios que permanece escondido es manifiesto *en cuanto* tal a través del cielo. La aparición del Dios a través del cielo consiste en un develar que deja ver aquello que se oculta, pero que deja ver no por el hecho de que trate de arrancar a lo oculto de su ocultamiento, sino solamente por el hecho de que custodia (*hütet*) lo oculto en su ocultarse».[83]

83. *Ibíd.*, p. 201.

IV

EL VUELCO DEL SIGNIFICADO DE LA RELIGIÓN EN HEIDEGGER

1. El olvido del ser en la metafísica tradicional

La metafísica tradicional se ocupa de los entes y del problema de la relación entre ellos, entre sujeto y objeto, y así otorga importancia primaria al problema de la verdad y del lenguaje racional. Pero este tipo de filosofía ha llegado, de acuerdo con Heidegger, a su fin. Heidegger muestra que la cuestión principal de la metafísica occidental es el problema de la verdad lógica. Pero esta cuestión es, en su opinión, sólo la «penúltima», porque la cuestión «última», básica, es aquella que pregunta acerca del desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ser, una cuestión que no puede definir al ser por medios racionales. «Antes de que se plantee propiamente esta cuestión, la filosofía debe —si es que quiere fundamentarse— asegurarse siempre por vía de una doctrina del conocimiento o de la conciencia, debe permanecer siempre sobre una vía que se mueve, por decirlo así, en la antesala de la filosofía y no circula por el centro de la misma».[1]

Las cuestiones que son de la mayor importancia en la filosofía contemporánea ya no pueden, por lo tanto, dirigirse hacia la verdad o el conocimiento racional. La filosofía debe hacer frente, más bien, al problema de cómo pueda ser traído el ser mismo a la patencia de su esencia; ésta es la cuestión por la interpelación del ser. El hombre está expuesto entre los entes. Él aclara, desmontándola, la «selva oscura» de que habla Vico; debe salir

1. M. Heidegger, *Nietzsche*, GA I 6, 1, 1996, p. 64 (trad. esp. J. L. Vernal, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000).

de ella y vencerla, debe llevar a cabo la obra de Hércules y producir un «claro». Esto sólo puede entenderse como un acto dirigido contra la selva; sólo este acto descubre lo nuevo. Una y otra vez debe el hombre hallar dónde está situado mediante esta actividad de abrir o aclarar un camino, tarea que surge gracias a la interpelación que el ser hace al hombre.

El conocimiento, por el que el hombre lleva a cabo un modo particular de «estar situado», presupone el abrir un espacio histórico particular. Es la palabra poética la que, de acuerdo a Heidegger, lleva a cabo originariamente este descubrimiento de un lugar histórico particular, bajo el signo de la interpelación del ser. Por esta razón no se puede separar al ser de la aparición histórica de los entes.

He tratado de mostrar de qué manera el humanismo italiano ha desarrollado una tesis programática acerca de la poesía, una tesis que no se refería a la poesía simplemente como «literatura». Los primeros humanistas trataron de liberarse de las formas tradicionales de pensar y de evitar deslizarse en argumentos metafísicos. Podemos reconocer aquí de qué manera se inicia una nueva forma de filosofar, que no tiene relación con el enfoque racionalista de Descartes y con su intento de fundar una nueva filosofía y, junto con ella, las ciencias. Por otro lado, el pensamiento moderno, comenzando con Descartes, ha hecho todo lo que estaba en su poder para oscurecer la importancia de la tradición humanista.

La tesis de Heidegger de que la filosofía occidental ha llegado a su fin se basa en su rechazo crítico de la metafísica, la cual, afirma Heidegger, ha caído en el olvido del ser. Esto es innegable. Con respecto a esta tesis quisiera poner énfasis en el hecho de que en la metafísica occidental, que comienza con la interpretación platónica de Sócrates, el punto de partida es el problema de la verdad, y la primacía de esta investigación se mantuvo durante toda la historia de esta tradición del pensamiento.

La cuestión de la verdad nace de una relación que ha de ser encontrada entre los entes, la relación sujeto-objeto. Al asumir este punto de partida, la filosofía persigue inevitablemente esta relación entre los entes y es conducida así a una cuestión básica particular. En contraste con la cuestión de la «verdad», en tal contexto no se puede plantear ni discutir la cuestión del «desocultamiento».

En oposición a la crítica de Heidegger del olvido del ser en la metafísica tradicional, se ha formulado a veces el argumento siguiente. Platón habla, una y otra vez, de la aparición «súbita», «inmediata» e «incomprensible» de la intelección en la esfera de lo noético (por ejemplo, en su carta séptima), y esta intelección noética se la contrasta con el pensar racional, inferencial. De aquí se podría concluir que la doctrina del *νοῦς* se diferencia, de hecho, de la de los entes. Pero esta objeción pasa por alto el que para la estructura general de la metafísica de Platón, es esencial que las *idea*s, como totalidad de los entes y de todos los contenidos de pensamiento (y por eso de todos los entes), forman un sistema bien ordenado. Y, a partir de aquí, las definiciones de los entes se *infieren* racionalmente por medio de una investigación lógica, dialéctica.

El mismo método se encuentra en Aristóteles. Aun cuando Aristóteles rechaza la teoría platónica de las ideas, la metafísica no deja de ser una deducción racional de los entes a partir de un ente primero. El conocimiento científico, racional, resulta de la definición de contenidos diferentes de pensamiento dentro de un todo originario. Por eso afirma Heidegger que la metafísica tradicional ha sido conducida siempre por la cuestión de la verdad lógica. Este problema ha tomado formas diferentes desde el comienzo de la filosofía occidental (platónica), a través de la Edad Media, hasta el control moderno sobre el mundo. De este modo, aquel que plantea cuestiones ha tomado ya «una posición en el ente en total y en relación con el ente en cuanto tal».[2]

2. La primacía del tener una «actitud», a diferencia del tener una «facultad»

Hay tres facultades o capacidades básicas, con las cuales la metafísica tradicional delimita y asegura la esfera de los entes: «conocimiento racional», «memoria» y «voluntad». Heidegger contrasta estas facultades básicas, requeridas para ocuparse del problema de los entes, con las tres *actitudes* que se necesitan para filosofar acerca del ser. La primera facultad básica sobre la que se forma la metafísica tradicional es el «conocimiento». Por medio del conocimiento se «explican» los diferentes fenómenos,

2. *Ibíd.*, p. 408.

dando un «fundamento» o «razón» para que sean aprehendidos y «estén» en todo tiempo y lugar en una forma fija y puedan así ser definidos. Las explicaciones proporcionadas al dar razones o fundamentos permiten al hombre ganar el control sobre los fenómenos cambiantes —por cuanto «establece» racionalmente su carácter— y los hacen sujetos a cálculo.

Esta concepción de los fenómenos conduce en la metafísica tradicional a la comprensión de que para la constitución del conocimiento es necesaria una facultad ulterior: la «memoria». Su función consiste en la preservación (*Bewahren*) de lo que se funda en la luz del conocimiento. Ésta es la capacidad de retroceder hasta lo que ha sido «establecido» o fijado por medio del conocimiento. A este respecto escribe Dante en *De Monarchia*, después de haber puesto énfasis sobre la primacía del conocimiento racional: «A todos los hombres a quienes la naturaleza superior ha impulsado hacia el amor a la verdad parece que lo que más les interesa es esto; que así como ellos se han enriquecido con la labor de los antiguos, así también trabajan ellos mismos en beneficio de la posteridad, para que la posteridad tenga de qué enriquecerse gracias a ellos».[3] Dante añade una admonición, diciendo que quienquiera que no se preocupe del pasado por medio del conocimiento a través de la memoria, debe ser considerado como una amenaza. No es un árbol plantado a la vera del río del conocimiento para dar su fruto a su debido tiempo, sino más bien una vorágine perniciosa que todo lo consume (*«perniciosa vorago semper ingurgitans»*).[4]

En correspondencia, la metafísica tradicional de los entes debe apelar a una tercera facultad, cuando construye la relación de la teoría con la práctica; esta facultad es la «voluntad». En el libro primero del *De Monarchia* indica Dante repetidamente la necesidad de comenzar toda discusión teórica —inclusive cuando se trata de la política y, por lo tanto, de una acción histórica— por referencia a una verdad primera, una verdad que debe ser «establecida» para todo tiempo y lugar.[5] La voluntad debe servir al conocimiento, que «establece» lo que es (los entes), aplicando el conocimiento a la práctica. La voluntad debe derivarse de lo que ha sido fundado por

3. Dante, «De Monarchia» (ed. B. Nardi), en *Opere minori*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1979, vol. II, libro I, 1, p. 280.

4. *Ibíd.*

5. *Ibíd.*, libro I, 2, p. 286.

el conocimiento y recordado por la memoria; sin estas otras facultades, la voluntad es ciega. La práctica sólo puede ser dirigida por la «voluntad» a la luz del conocimiento racional.

Así, en el andamiaje de la metafísica tradicional, «conocimiento», «memoria» y «voluntad» se manifiestan como las facultades básicas que abren la esfera de los entes, que definen y aseguran sus límites. El paso de la metafísica racional de los entes, que se ocupa del problema de la verdad, a la filosofía del ser, que se ocupa del problema del desocultamiento, requiere que admitamos que no se puede recurrir a estas tres facultades como a la forma decisiva de descubrir el ser. Toda explanación y todo dar «fundamentos», que es la presuposición del conocimiento, inclusive todo intento de obrar así, significaría olvidar el ser, puesto que reduciría el ser a un ente. El caer en la cuenta de que el horizonte originario del ser, tal como se escucha en el verbo «es», y en cuya esfera encontramos todos los entes particulares, no puede ser definido racionalmente manifiesta que la primacía del conocimiento es sólo aparente.

Pero donde el conocimiento ya no es decisivo ni puede serlo, como sucede aquí con respecto al problema de la desocultación, debemos volvernos a la «fe». Heidegger define la fe como un «mantenerse en lo verdadero (*Sichhalten im Wahren*) y por eso como un mantenerse en el doble sentido, de tener un sostén (*einen Halt haben*) y de mantener una actitud preservándola (*eine Haltung bewahren*)».[6]

Para evitar todo malentendido sobre el modo en que Heidegger usa aquí el término *das Wahre* (lo verdadero), debe aclararse que no se refiere a la verdad en el sentido usual de la lógica. Cuando habla de *wahren* (preservar o «mantener»), Heidegger distingue claramente entre fe y conocimiento. No se debe pensar la fe como un nivel cognitivo, sino como una «actitud» (*Haltung*), que el hombre asume cuando no se adhiere a algo que ha sido «fijado», y por eso no se adhiere dogmáticamente a los entes ni busca fundamentaciones finales entre los entes. Heidegger escribe: «Allí donde la actitud es *solamente* la consecuencia del sostén que se ha puesto desde afuera o *por debajo*, no

6. M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 345. [El juego de palabras entre *Sichhalten* («mantenerse»), *Halt* («sostén») y *Haltung* («actitud»), por un lado, y *wahr* («verdadero») y *bewahren* («preservar»), por el otro, es irreproducible en castellano (*N. del T.*).]

se trata de ninguna actitud (*Haltung*), dado que ésta solamente se sostiene (*hält*) si y en la medida en que es capaz de colocarse a sí misma, mientras que aquella actitud que sólo se apoya sobre un sostén se rompe de inmediato apenas se le quita el sostén».[7]

La fe es la actitud que otorga al ser su derecho más íntimo de «devenir» (*Werden*). Si la verdad lógica sólo admite lo que puede demostrarse que es verdadero, pero esta verdad no puede ser reconocida como primaria y originaria para el filosofar que se ocupa del claro del ser (*Lichtung des Seins*), entonces la «demostración» ya no puede mantener aquí una función rectora.

La fe como actitud o postura se encuentra una y otra vez en las tareas nuevas y diferentes que nos salen al paso y que nos fuerzan a «tenernos asidos» de aquello a lo que debemos atenernos: «el mantenerse ateniéndose y la actitud llevarán a cabo esto de manera tanto más genuina cuanto más originariamente se determinen a partir de la actitud y menos exclusivamente a partir del sostén, cuanto más esencialmente se retrotraigan a sí mismos y no se apoyen simplemente para depender de su soporte».[8] La situación oprimente experimentada por el «ser-ahí», que resulta de la fuerza de la interpelación del ser, y la actitud de fe, que ocupa el lugar de la facultad de conocimiento, se combinan para crear dos «actitudes» básicas ulteriores, que ocupan el lugar de la memoria y de la voluntad. El filosofar como recogimiento del ser desemboca en las actitudes de «esperanza» y de «apertura». Éstas hacen posible que el ser se revele al *Dasein*, al ser-ahí.

Empero, con respecto al concepto de «esperanza»: conocimiento y memoria, como preservación de lo que es conocido, excluyen justamente la esperanza. El proceso racional sólo hace evidente lo que ya está incluido en las premisas o presupuestos. Lo único que puede sorprendernos en la esfera de lo racional es un resultado falso, y éste es siempre explicable como una imprecisión en la aplicación del proceso racional de pensamiento, y por eso mismo como un error, como una incapacidad. La esperanza es una actitud que sólo puede encontrarse en el contexto de la *inventio*, del «descubrimiento», nunca en una deducción racional. Un proceso racional nunca puede permitirnos el descubrir algo; él presupone que ya hemos encontrado nuestras

---

7. *Ibíd.*, p. 346.
8. *Ibíd.*

premisas. La esperanza, como actitud básica, está dirigida a una expectación de lo «nuevo», lo indeducible y, en este sentido, de lo «inusual». Pertenece a la esfera de lo ingenioso, no a la de lo racional.

Junto a la fe y la esperanza, el filosofar que está en el «claro» del ser requiere una tercera actitud, la «apertura», en lugar de la «voluntad». En contraste con la voluntad, la apertura significa justamente el no adherirse a un ente particular que haya sido revelado. El principio de razón suficiente hace posible la explanación de los fenómenos con el objeto de «establecerlos» como entes. De acuerdo con este principio, la realización del conocimiento depende del objeto del conocimiento; la voluntad presupone los entes que quiere exponer y se adhiere a ellos. Pero, dado que los entes siempre se revelan exclusivamente bajo el signo del ser y dado que éste nunca se agota en los entes individuales, toda adherencia a un ente particular es una expresión del olvido del ser. En este olvido del ser encontramos las raíces de todo dogmatismo. El dogmatismo pasa por alto que el ser se anuncia de formas diferentes en los entes. Esta adhesión a entes particulares, racionalmente establecidos, conduce al hombre a una situación de la que no hay salida: el hombre se retrofiere siempre a lo que él mismo ha establecido racionalmente y sólo se puede mover en círculo. Pero dado que el sujeto, el hombre, es él mismo un ente, debe renunciar a la confianza en su propio conocimiento, en su propia memoria y en su propia voluntad. Esta actitud básica con respecto a toda nueva posibilidad de entes y por lo tanto también con respecto a otros sujetos, ha sido interpretada en la tradición occidental como *caritas*, como amor, como «apertura».

Heidegger escribe: «Pero el hombre está constreñido necesariamente a un ser-ahí tal, arrojado a la necesidad de tal ser, porque lo que se sobrepone en cuanto tal, a fin de aparecer dominando, *precisa* para ello del sitio de la patencia. Solamente a partir de esta necesidad, hecha necesaria por el ser mismo, se nos abre la esencia del ser hombre».[9]

---

9. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA II 40, *op. cit.*, pp. 171 ss.

3. **La tradición de la teología negativa: Dionisio el Areopagita (siglo V d.C.)**

Con sorpresa advertimos que las tres «actitudes» básicas (fe, esperanza, apertura) que brotan por una filosofía del desocultamiento, en contraste con las tres «facultades» o «capacidades» (conocimiento, memoria, voluntad) que pertenecen a la metafísica de los entes, son las mismas que las tres virtudes teologales del pensamiento occidental. Ellas hacen posible la experiencia del ser originario —Dios—, al dejar al hombre someterse a la interpelación de aquel poder que está dirigido hacia él.

Debemos por tanto distinguir, como hace Heidegger, entre dos problemas fundamentales; primeramente, el problema de los entes, el problema de la verdad —el «establecer» racionalmente los entes mediante el dar razones y fundamentos. Ésta es la situación problemática a la cual están confinados el pensamiento y la acción del hombre todos los días. Pero, en segundo lugar, está también el problema del desocultamiento del ser, cuya esencia se encuentra en la clarificación de las formas existenciales de la experiencia, mediante las cuales el ser se revela originariamente en todo su poder originario. Para la clarificación de este problema, el pensamiento racional ya ha mostrado hace mucho tiempo que es inadecuado. Por otra parte, los problemas de la lógica no se eliminan o se anulan por la cuestión del desocultamiento, cuando ésta ocupa el lugar de la cuestión de la verdad. En la medida en que el ser se revela en los entes particulares, es imposible «establecer» los entes con respecto a su estructura lógica, que es la tarea de los argumentos racionales que nos proveen de «fundamentos».

La relación entre la esfera de los entes y la del ser se puede comprender mediante una metáfora. La cotidianidad, la esfera en la que el hombre piensa, habla y actúa, es la esfera de los entes. Podemos referirnos a esta esfera metafóricamente como al «día luminoso» de la racionalidad; por medio de la explanación racional de los entes todos los fenómenos están instalados (*gestellt*) en un cierto orden a la luz de este día. Pero también nos damos cuenta de que este «día luminoso» nos conduce a la «noche oscura» de lo no racional, a la interpelación originaria del ser. Ésta es una noche oscura, porque no puede ser establecida racionalmente, y por eso no puede ser explicada. Dicho de otra manera: el hombre se mueve en una esfera que originalmente

está suspendida entre los fenómenos dobles del día y de la noche, porque lo que le parece «claro» y explicable procede de lo que originariamente es «oscuro» para la racionalidad, la interpelación del ser.

Lo que aquí nos sorprende, por lo tanto, no es solamente que la filosofía heideggeriana del desocultamiento se refiera a las tres actitudes básicas que originalmente se conocen en la tradición como virtudes teologales, sino también el que encontremos su tesis principal, la de que el ser o Dios no puede ser concebido o pensado racionalmente, también en la tradición religiosa occidental, en la teología negativa. Es necesario comentar brevemente esta tradición antes de que podamos tratar la cuestión de si la tesis básica de Heidegger y el punto de vista de la teología negativa son idénticos o radicalmente diferentes. Ésta no es una cuestión histórica, sino que forma parte de un intento de definir más estrictamente la «interpelación del ser al hombre» que Heidegger trataba de determinar.

Para volver a nuestra metáfora: la concepción heideggeriana del paso de la metafísica tradicional de los entes a la del ser es como el paso del «día» de la racionalidad a la «noche» del abismo. Pero esta noche no puede ser identificada con la esfera de lo irracional, dado que ella funda el espacio en el que aparecen los entes como fenómenos que pueden ser explicados.

Fuera de la metafísica tradicional de los entes hay, como hemos mencionado, otra tradición occidental que distingue bien claramente entre las facultades que son decisivas para la esfera de los entes y las actitudes intelectuales que conducen a la revelación del ser, identificado con Dios. Ésta es la tradición de la teología negativa. Los dos ejemplos clásicos son Dionisio el Areopagita (siglo V de nuestra era) y Juan de la Cruz (1542-1591). Como es bien conocido, Dionisio distingue tres formas de teología o vías para hacer enunciados con respecto a Dios. Una vía habla de Dios con argumentos racionales que nos dan «fundamentos» y nombra a Dios con nombres que cualquiera puede entender.[10] A esta vía la llama «teología positiva». La segunda clase, que Dionisio llama «teología simbólica», habla de Dios en términos de «similitudes disímiles». Ella habla de lo divino por medio de imágenes que pueden captarse mediante los sentidos.[11]

10. Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* (ed. J. Migne), Patrologia, Series Graeca, París, 1855, vol. III, col. 1.032 D.
11. *Ibíd.*, col. 1.033 A.

A la tercera clase de teología Dionisio la llama «negativa». Ésta reconoce que toda palabra y proposición racional acerca de Dios es, en realidad, una imposibilidad; no podemos nombrar a Dios o hablar acerca de él.[12] La teología negativa conduce de la esfera de lo que puede ser «establecido» como un ente, la esfera donde la lógica es decisiva, a una esfera superior, donde el lenguaje y el pensamiento racionales ya no pueden ser considerados como decisivos.[13]

En otras palabras, para la teología negativa la esencia y las características de Dios están ocultas, en el sentido de que el hombre no puede obtener acceso a ellas por medio de «esfuerzos racionales». Por el contrario, si él quiere alcanzar esta esfera originaria, debe entrar en la oscuridad de lo que para la racionalidad no es conocimiento y debe expresarse, como en el caso de Juan de la Cruz, en lenguaje poético. En la tradición de la teología negativa se habla del problema del ser con terminología teológica, en el sentido de que se entiende a Dios como lo que originariamente nos habla a nosotros, pero que no puede ser pensado lógicamente o expresado en términos lógicos. En su discusión sobre «Los nombres de Dios», Dionisio sostiene que Dios es inconcebible para el pensamiento (*ἀδιανόητον*) e inefable para el lenguaje (*ἄρρητον*), por el hecho de que Dios trasciende todas las expresiones, en la medida en que es aquello originario que hace posible la intelección de la unidad de cualquier clase: «Aquí (con Dios) nos enfrentamos con una inteligencia ininteligible (*νοῦς ἀνόητος*) [...] con un discurso inefable (*λόγος ἄρρητος*), un no-entendimiento (*ἀλογία*), un no-nombre (*ἀνωνυμία*), que por lo tanto no es nada de los entes (*κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα*); la causa del ser de todos los entes, que no es en sí misma una cosa, no es un ente (*αὐτὸ δὲ μὴ ὄν*)».[14]

Pero dado que Dios está por encima de todas las cosas (*ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστίν*), no puede tener él mismo una forma, y sin embargo da forma a todo ente (*εἰδοποιεῖ*).[15] Dionisio sostiene explícitamente que el ser divino es diferente en cada ente particular, aun cuando en cada caso nos enfrentemos con el mismo ser divino. Por eso, él se revela en cada ente y, sin embargo, permanece oculto en

12. *Ibíd.*, col. 1.033 B-C.
13. *Ibíd.*
14. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, *ibíd.*, col. 588 B.
15. *Ibíd.*, col. 697 A.

ellos. «En breve, él es cada cosa, todos los entes y, sin embargo, ninguno de ellos, ningún ente» (πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων).[16]

Ambas tesis —que el ser tanto se revela como se oculta en los entes, y que en cada ente diferente se encuentra uno y el mismo ser— son tesis que encontramos en el pensamiento de Heidegger. Esto es: aquí encontramos la tesis de Heidegger de que el ser se revela y oculta a sí mismo en los entes.

4. El «día racional» de los entes y la «noche oscura» del ser: Juan de la Cruz (1542-1591)

En nuestra distinción entre la metafísica tradicional de los entes y la filosofía heideggeriana del desocultamiento explicábamos que la primera debía ser considerada como el «día luminoso» de la *ratio*, mientras que la segunda podría ser considerada como la esfera de la «noche», en la cual se encontraba la interpelación originaria del ser, algo que el pensamiento y el discurso racionales no pueden reflejar de manera directa y para lo cual ellos no pueden tener la palabra decisiva. Para proseguir este paralelismo hemos seleccionado la tradición de la teología negativa, tal como se encuentra en los escritos de Juan de la Cruz. Ésta puede parecer a primera vista una elección equivocada, dado que Heidegger mismo, en sus comentarios sobre la teología negativa, se refiere a otro representante de esta tradición, Meister Eckhart. Pero debemos hacer notar que, en contraste con Meister Eckhart, Juan de la Cruz no desarrolló solamente las tesis básicas de la teología negativa, sino que fue un paso más adelante. En sus obras encontramos una comparación particularmente clara entre las «facultades» que son decisivas para la esfera de los entes (conocimiento como pensamiento racional, memoria y voluntad) y las «actitudes» intelectuales que hacen posible la aparición del ser (fe, esperanza, amor).

No sólo esto, todas las obras en prosa de Juan de la Cruz, como la *Llama de amor viva*, están concebidas a modo de comentarios a sus escritos poéticos. Estos poemas son en sí mismos, como explica Juan de la Cruz, una expresión original de su experiencia del desocultamiento del ser, que él identifica con Dios.

---

16. *Ibíd.*, col. 596 C.

En una carta dirigida a doña Ana de Peñalosa, carta que constituye el proemio de su comentario a sus poemas en la *Llama de amor viva*, escribe: «Alguna repugnancia he tenido [...] en declarar estas cuatro canciones que Vuestra Merced me ha pedido; porque, por ser de *cosas tan interiores y espirituales para las cuales comúnmente falta lenguaje (porque lo espiritual excede el sentido)*, con dificultad se dice algo de la sustancia; *porque también se habla mal en las entrañas del espíritu si no es con entrañable espíritu*».[17]

Nos estamos ocupando aquí de la experiencia de entes interpelados por el ser divino y de entes que son capaces de responder a esto solamente por medio de metáforas, porque lo que es de tal manera originario, sólo puede ser expresado así.

Juan de la Cruz pone énfasis en que la transformación que él experimenta a través del fuego de la interpelación sagrada lo conduce a una expresión poética, no a una discusión racional. A este estado de «inflamado» lo ve como el movimiento en el cual el alma está tan encendida que constituye la luz de la llama y con ello es «trasladada» (*μεταφέρειν*) a un nuevo nivel. «*Y ella* (el alma) *así lo siente y así lo dice en estas canciones* [...] *ardiendo en su llama*».[18]

Juan de la Cruz formula su tesis básica de esta manera: «*ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse a Dios*».[19] La figura, imagen o forma de un ente son en realidad sólo la «*corteza*» del espíritu.[20] El ente que está desoculto frente a nosotros cubre al ser originario, divino. Con esta distinción entre los entes y el ser divino, Juan de la Cruz opone las tres facultades que son decisivas para el día luminoso de lo racional (entendimiento, memoria y voluntad) a las actitudes que son decisivas para la noche no-racional: fe, esperanza y amor.

Juan de la Cruz dice explícitamente que el entendimiento racional trata de atenerse a los entes: «el entendimiento [...] es el *receptáculo* de todos los demás objetos».[21] El pensamiento racional, dado que está sujeto al principio de razón suficiente, puede

---

17. Juan de la Cruz, «Llama de amor viva», en *Obras completas* (ed. L. Ruano de la Iglesia), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982 (11.ª ed.), prólogo, 1, p. 911 [las palabras en bastardilla están citadas por Grassi en idioma original].

18. *Ibíd.*, prólogo, 4, p. 913 [citado por Grassi en idioma original].

19. Juan de la Cruz, «Subida al monte Carmelo», 2, 8, 1, *ibíd.*, p. 312 [citado por Grassi en idioma original].

20. *Ibíd.*, 3, 13, 4, p. 421 [citado por Grassi en idioma original].

21. *Ibíd.*, 3, 1, 1, p. 402 [la palabra en bastardilla es citada por Grassi en idioma original].

dirigir su atención siempre a otros entes en el curso de las explanaciones que ofrece, y por eso nunca puede llegar a un fin último del pensamiento. En una alusión a un pasaje del Antiguo Testamento (*Isaías* 59,10), Juan de la Cruz compara este hecho con la experiencia de un hombre ciego que siente su camino a lo largo de una pared y encuentra a otro ciego. En el medio del día luminoso de la racionalidad ellos se mueven a través de la oscuridad sin ser capaces de encontrar el final de la pared. Con todo, hay una forma de certeza que no se refiere a los entes de ninguna especie, sino que surge del poder divino del ser para revelar las cosas, y ésta no es una forma de demostración: «*la fe* [...] *nos dice lo que no se puede entender con el entendimiento*».[22]

Esta evidencia conduce inevitablemente a la esfera de la «oscuridad» y a lo que desde el punto de vista de lo racional parece ser un abismo; pero esta «dichosa noche» da nacimiento a la «luz» en la que aparecen las cosas («*esta dichosa noche, aunque oscurece el espíritu, no [lo] hace sino para darle luz para todas las cosas*»).[23] Es la noche de lo racional la que nos prepara para «*gozar y gustar todas las cosas de arriba y de abajo*».[24] Esto conduce a la negación de la memoria, porque la memoria, como mera retención de lo que se conoce, nunca puede extenderse más allá de la esfera de los entes.[25] En lugar de la memoria tenemos un deseo de lo nuevo: esperanza.[26]

Finalmente, Juan de la Cruz propone el amor, *caritas*, como «apertura» para todas las cosas, como una actitud que contrasta con la facultad de la voluntad. La voluntad es la facultad que es decisiva para la esfera de los entes, porque nuestro interés en esta esfera es realizar por medio de la voluntad lo que hemos llegado a conocer y podemos recordar, poniéndolo en práctica. La voluntad se dirige hacia los diferentes entes individuales que hemos llegado a comprender y a «explicar», y permanece atada a estas cosas. En el caso de la *caritas*, empero, la existencia reconoce una profunda humildad: «*en mucha humildad y desprecio de sí y de todas sus cosas*».[27]

22. *Ibíd.*, 2, 6, 2, p. 305 [citado por Grassi en idioma original].
23. Juan de la Cruz, «Noche oscura», 2, 9, 1, *ibíd.*, p. 539 [citado por Grassi en idioma original].
24. *Ibíd.* [citado por Grassi en idioma original].
25. «Subida al monte Carmelo», *ibíd.*, 3, 15, 1-2, pp. 424 ss.
26. *Ibíd.*, 2, 6, 1, p. 305.
27. *Ibíd.*, 3, 9, 3, p. 416 [citado por Grassi en idioma original].

En suma, atenerse a la verdad racional, tal como se encuentra en la metafísica racionalista, significa atenerse a dar razones por medio de pruebas argumentativas. Pero con esto se echa a un lado toda cuestión o duda. Por eso la tradición pretende ser capaz de encontrar una «posición fija» en el flujo y cambio que caracteriza al devenir para, de esta manera, trazar los límites contra todo disturbio. Tal modo de pensar pretende dirigir la acción en el día luminoso de la racionalidad. El modo de pensar que propone Juan de la Cruz es justamente el opuesto. Aquí las pruebas racionales, argumentativas y la cognición ya no tienen prioridad. Las facultades del conocimiento, la memoria y la voluntad son aquí reemplazadas por las actitudes de la fe, la esperanza y la apertura.

5. **La inversión heideggeriana de la teología negativa**

Tres tesis básicas caracterizan el pensamiento de Heidegger: la diferencia ontológica, la necesidad de la cuestión del desocultamiento —en lugar de la cuestión de la verdad— y, finalmente, la auto-revelación y simultáneo ocultamiento del ser en los entes. Estas tres tesis son expresiones del apercibimiento de que todo pensamiento y acción tienen lugar solamente sobre el horizonte del poder abismal (carente de fundamento, *ab-gründig*) de la interpelación del ser (*Anspruch des Seins*), que nos «habla». Heidegger habla de la «sacralidad» del «desocultamiento», de la «apertura» del Ser: «Únicamente en esto abierto se encuentran mutuamente los dioses y los hombres, cuando les es destinado. Esto abierto se abre cuando llega lo que está por encima de los hombres y de los dioses, en cuanto que, viniendo desde lo alto, deja brotar por primera vez algo abierto, de modo que algo verdadero (desoculto) pueda ser. Esto que abre previamente es lo sagrado [...]. Lo sagrado se abre a los hombres y a los dioses...».[28] Aquí encontramos la diferencia radical entre el pensamiento de Heidegger y la teología negativa de Dionisio el Areopagita y Juan de la Cruz.

Con respecto a la tesis de Dionisio debiéramos hacer notar que, si bien para él el ser divino tanto se revela como se oculta en

28. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA I 4, 1981, pp. 147 ss. (trad. esp. J. M. Valverde, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983 y H. Cortés Gabaudan, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005).

cada ente, el ser de Dios es visible sólo para algunos pocos; éste es el objeto de la Teofanía, y en ella «es superada toda capacidad humana»: Dios «el Bien [...] en cuanto pone en sí mismo permanentemente el rayo suprasustancial, lo hace resplandecer por su bondad con iluminaciones adecuadas a cada uno de los entes, y eleva hacia la contemplación suya, en la medida que es posible, hacia la comunidad y asimilación, a las inteligencias santas, las que se lanzan hacia él en la medida en que está permitido y de acuerdo con la santidad».[29] Dionisio destaca que el hombre es conducido a un resplandor «más alto», «no terreno», que lo hace capaz de introducirse en una visión que lo deja ver, con humildad, lo que es invisible.[30] En este caso se pone énfasis en la esencia originaria platónica, *a-histórica*, del hombre: «Cuando lleguemos a ser eternos e inmortales [...] plenificados en santísimas contemplaciones con su divina manifestación (*θεοφάνεια*) visible...».[31]

Esta tesis conduce a Dionisio y Juan de la Cruz hasta el extremo de tener que exigir que se «renuncie»[32] a todas las actividades referidas a los sentidos. Ambos describen una tarea que conduce a la *ἀνενεργησία* total y, por ende, a dispensar hasta de la palabra (*ἀφθεγξία*).

Dionisio y Juan de la Cruz encuentran la historicidad de Dios en el único fenómeno de la manifestación de Cristo. Dionisio escribe: «Ahora sabemos que las sagradas escrituras [...] utilizan expresiones apropiadas al hombre [...] sensible para lo inteligible, recubriendo lo suprasustancial con los entes y revistiendo de formas e impresiones lo que carece de forma e impresión (*καὶ μορφὰς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης*)».[33]

La diferencia esencial entre la filosofía heideggeriana del desocultamiento y la teología negativa, tal como se encuentra en Dionisio y Juan de la Cruz, consiste en sus puntos de partida completamente diferentes. Ellos entienden el ser divino como el ser en y para sí, fuera de la historia, de modo tal que emerge primariamente mediante la teofanía de un místico. Heidegger, en cambio, sostiene que el ser emerge a través del «claro» de espacios diferentes, puramente históricos, en los cuales apare-

---

29. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, *op. cit.*, col. 588 D-599 A.
30. *Ibíd.*, col. 588 A-B.
31. *Ibíd.*, col. 592 B-C.
32. Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* , *op. cit.* col. 997 B y 1.001 A.
33. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, *op. cit.*, col. 592 B.

cen históricamente dioses particulares, instituciones y artes. Tanto para la teología negativa como para Heidegger el ser (Dios) es «sublime», pero en un sentido fundamentalmente diferente. En la teología negativa la naturaleza sublime y augusta de Dios se define en el sentido de que finalmente sólo puede hacerse visible mediante la renuncia a aquellas facultades (conocimiento racional, memoria y voluntad) que hacen posible el «día» de la vida racional.

Tampoco para Heidegger se agota el ser en los entes, y en este sentido el ser es también para él sublime y augusto. Él permanece oculto en su esencia al revelarse en los entes. Pero para Heidegger el proceso racional del pensamiento permanece necesario en la esfera de los entes —donde el ser se revela a sí mismo— en la medida en que este proceso «fija» el orden de los entes. El dar fundamentos establece y define a los entes como las cosas particulares que se encuentran aquí y ahora y que anuncian el ser. Los entes pertenecen a la revelación del ser y deben ser «mantenidos» en su forma histórica particular, pero siempre bajo el signo de la «patencia» del ser. Sólo evocando pensantemente al ser se abre la vía para lo «nuevo», la vía para la esperanza.

Nuestro éxito o fracaso en mantenernos abiertos a lo nuevo nos da las posibilidades para comenzar o finalizar un proceso histórico. «La ausencia del desocultamiento del ser en cuanto tal deja en libertad la desaparición de todo lo saludable del ente. Esta desaparición de lo saludable [*das Heilsame*] se lleva consigo y cierra lo abierto de lo santo [*das Heilige*]. La cerrazón de lo santo eclipsa todo brillar de lo sagrado [*das Gottheilige*]».[34]

6. **Conclusión: Cristoforo Landino (1424-1498)**

Es de suma importancia distinguir tres formas diferentes de filosofar y verlas sobre el trasfondo de la doctrina heideggeriana del desocultamiento. Sólo entonces podemos reconocer la significación del pensamiento de Heidegger y la originalidad del humanismo italiano.

La primera concepción de la filosofía, aquella que Heidegger define como la «metafísica de los entes», sólo pregunta acerca de

34. M. Heidegger, *Nietzsche*, GA I 6, 2, 1997, p. 357 (trad. esp. J. L. Vernal, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000). [Las palabras entre corchetes son agregado mío, para hacer más comprensible el pensamiento de Heidegger (*N. del T.*).]

las relaciones entre los entes y otorga la supremacía a la búsqueda de la verdad. Esta forma del pensamiento está determinada para Heidegger por el olvido del ser. La verdad que la metafísica de las cosas pretende poseer se mantiene para siempre y en todo lugar. Por eso, el único lenguaje que puede reconocer una metafísica tal es racional en su naturaleza y, a la inversa, el lenguaje poético no puede tener ningún carácter científico en este enfoque.

La segunda versión de la filosofía es la que he tratado de presentar en mi discusión de la teología negativa. Ella rechaza la primacía del pensamiento racional y su lenguaje, y se dirige únicamente al problema del desocultamiento del ser, por lo que «el ser es identificado con Dios». El ser se distingue fundamentalmente de los entes y no es definible racionalmente. Los entes y la forma racional del pensamiento son un obstáculo básico para la experiencia de «Dios». Los entes son considerados aquí, una y otra vez, de un modo negativo, como una obstrucción para el alma que está tratando de obtener una visión de Dios. La palabra poética sirve aquí solamente para permitirnos ganar un acceso al ser, concebido en un sentido a-histórico. El pensamiento metafórico sirve solamente para promover la «forma platónica» del pensamiento que se opone a la histórica.

Finalmente, la tercera forma de filosofar es la de Heidegger. Ésta es radicalmente diferente de cada una de las otras dos, porque propone que la revelación del ser en los entes particulares es el origen del carácter fundamental «histórico» del «desocultamiento» del ser, su manifestación en el «claro». La interpelación del ser debe descubrirse constantemente por el recuerdo pensante del ser y mantenerse así presente. Al mismo tiempo, cada ente particular debe ser establecido por la racionalidad en una situación particular. Ni el limitarse a sí mismo al recuerdo pensante del ser, ni la negación de los entes, como en el caso de la teología negativa, ni tampoco el adherirse a la primacía de lo racional, como en el caso de la metafísica del ente, puede conducirnos a la solución de la cuestión del desocultamiento.

He tratado de mostrar por qué la tesis programática de Heidegger sobre el carácter no literario de la poesía fue desarrollada originariamente en el humanismo italiano. Debe reconocerse que aquí comenzó una nueva forma de filosofar que no tiene relación con las tradiciones platónica y aristotélica, ni con el último intento racionalista que comenzó con Descartes y que

trató de dar un nuevo fundamento a la filosofía y a la ciencia. El pensamiento moderno, que comenzó con Descartes, retornó al esquema tradicional del pensamiento e hizo todo lo posible para pasar por alto la tradición humanista.

La tradición humanista nunca se desarrolló de forma ininterrumpida. El pensamiento platónico se introdujo una y otra vez en los esfuerzos de los humanistas e impidió un desenvolvimiento continuo de sus ideas. Un ejemplo característico de esto puede verse en el pensamiento de Cristoforo Landino. En su lección introductoria en el Studio Fiorentino en 1458, comienza con una tesis básica acerca de la esencia y la función de la poesía, similar a la que encontrábamos en Mussato, Salutati, Boccaccio y Pontano. Landino sostiene que la poesía tiene primacía «sobre las artes liberales, porque las comprende a todas en sí misma» («È adunque poesia non dirò una dell'arti degl'antichi chiamate liberali, ma la quale tutte quelle in sé comprehendendo...»).[35]

Las implicaciones de esta tesis se pueden reconocer solamente cuando recordamos que las siete artes liberales, de acuerdo con la concepción del mundo medieval, comprendían la totalidad de las ciencias. El *trivium* contenía las ciencias de la *palabra* —gramática, lógica y retórica—; el *quadrivium* contenía las ciencias del *número* y la medida —aritmética, geometría, astronomía y música.

La tesis de Landino recibe una prolija fundamentación en la introducción, dedicada al duque Federico de Montefeltro, en el libro tercero de las *Disputationes Camaldulenses*, publicado en Florencia en 1480. La tarea de la poesía es expresar de manera sublime lo que está contenido en la naturaleza oculta de Dios («tum maxime excelsa quaedam et in ipso divinitatis fonte recondita promant»). La realidad fundamental se revela a través de la corteza de lo sensible, lo que significa que la metáfora tiene una función primaria. Esto nos impide tomar la poesía como un juego o como una mera forma de divertirnos («meras fabellas ad [...] aures oblectandas ludere credantur»).[36]

Como prueba de esto presenta Landino, en su lección introductoria en el Studio Fiorentino, el hecho de que todos los textos sagrados, los de los griegos, de los judíos y de los cristianos, siempre emplean el lenguaje metafórico. No fueron los filó-

35. Cristoforo Landino, *Orationes* (*Reden*, ed. M. Lentzen), Munich, Fink, 1974, p. 22.

36. Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses* (ed. P. Lohe), Florencia, Sansoni, 1980, prólogo al libro III, p. 111 (*N. del T.*).]

sofos, como explica Landino, sino los poetas quienes proclamaron las leyes por medio de las cuales se constituyó por primera vez la sociedad humana. «En Grecia no existían todavía los historiadores, cuando Homero describió los tiempos heroicos y las famosísimas batallas troyanas. No existían los filósofos morales, cuando el mismo poeta dispuso en forma óptima todos los preceptos que nos conducen a una vida buena y bienaventurada...».[37]

La actividad poética es esencialmente creativa, en la medida en que sus obras proporcionan una vista inmediata de las situaciones, a fin de enseñarnos su significado para el futuro de la comunidad. Los poetas son creadores en la más alta medida, debido a lo directo de su lenguaje y a lo que nos hacen notar. «Por lo que no sin mérito (los poetas) fueron llamados *vates* por los latinos, derivado de *vi mentis*, es decir: por la gran capacidad de reflexión y actividad de la mente; y por los Griegos fueron llamados *poetas*, derivado del verbo *poieo*, que significa "yo hago"».[38]

El paralelismo entre estas tesis de Landino y las tesis que encontrábamos en los escritos de los demás humanistas manifiesta, empero, ser ilusorio. En efecto, en las aclaraciones ulteriores de Landino se hace cada vez más evidente la influencia del pensamiento platónico. La poesía sólo tiene primacía en la medida en que conduce al hombre, que vive siempre en una situación histórica concreta, a una realidad que yace «allende el tiempo y la historia».

Para Landino, la poesía sólo sirve para llevarnos de vuelta «a nuestra patria original» («rivolare all'anticha patria»).[39] Mientras nuestras almas habitaban en el cielo, participaban de aquella armonía en la que consiste el espíritu eterno de Dios y de la cual provienen el movimiento y el orden de los cielos. Pero luego se sumergieron en el barro terrenal («nel terrestro limo sommersi») y ahora tan sólo pueden oír las relaciones musicales que conforman nuestro origen.[40] La poesía conduce a una liberación necesaria de nuestras ligaduras terrenales, puesto que el alma está impedida por los sentidos para ejercer su actividad original («mentre che è da'terreni leghami ritardato l'animo»).[41]

37. Cristoforo Landino, *Orationes*, *op. cit.*, pp. 25 ss.
38. *Ibíd.*, p. 25.
39. *Ibíd.*, p. 24.
40. *Ibíd.*
41. *Ibíd.*

La metafísica platónica llega a ocupar el primer plano en el pensamiento de Landino y en Ficino. Llega a ser la fuerza decisiva para los pensadores posteriores del Renacimiento en sus observaciones sobre la poesía y el arte y, finalmente, los aparta del problema originario, que fue de importancia suma para el humanismo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la doctrina cristiana* (ed. bilingüe de B. Martín), Madrid, BAC, 1958.

ARISTÓTELES, *Opera* (ed. I. Bekker, ed. altera O. Gigon), 5 vols., Berlín, Walter de Gruyter, 1960.

—, *Ars rhetorica* (ed. W. D. Ross), Oxford, OCT, 1959.

—, *De arte poetica* (ed. R. Kassel), Oxford, OCT, 1964.

—, *Metaphysica* (ed. W. Jaeger), Oxford, OCT, 1957.

BOCCACCIO, G.: *Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, Prose latine, Epistole* (ed. P. G. Ricci), Milán-Nápoles, Ricciardi, 1965.

BRUNI, L.: «De studiis et litteris» (ed. H. Baron), en *Humanistisch-philosophische Schriften*, Lipsia-Berlín, Teubner, 1928.

—, *L'educazione umanistica in Italia* (ed. E. Garin), Bari, Laterza, 1949.

—, *Prosatori italiani del Quattrocento* (ed. E. Garin), Milán-Nápoles, Ricciardi, 1952.

CICERÓN, M. T.: *Opera quae supersunt omnia* (ed. J. G. Baiter y C. L. Kayser) 11 vols, Lipsia, Tauchnitz, 1860-1869.

DANTE ALIGHIERI: «De Monarchia» (ed. B. Nardi), en *Opere minori*, vol. 2, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1979.

—, «De vulgari eloquentia» (ed. V. Mengaldo), en *Opere minori*, vol. 2, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1979.

—, *Il convivio* (ed. G. Busnelli y G. Vandelli), Florencia, Le Monnier, 1964.

DIODORO SÍCULO: *Library of History* (ed. y trad. ingl. C.H. Oldfather *et alii*), 12 vols., Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1933-1967.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *Opera* (ed. J. P. Migne), Patrologia, Series Graeca, vol. 3-4, París, 1855.

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe* (= GA), Frankfurt, Klostermann, 1975 ss.

—, I 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (ed. F. W. v. Herrmann), 1981. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (trad. esp. J. M. Valverde), Barcelona, Ariel, 1983. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (trad. esp. H. Cortés Gabaudan), Madrid, Alianza, 2005.
—, I 5: *Holzwege* (ed. F. W. v. Herrmann),1977. *Sendas perdidas* (trad. esp. J. Rovera Armengol), Buenos Aires, Losada, 1960. *Caminos de Bosque* (trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1984.
—, I 6, 1: *Nietzsche I* (ed. B. Schillbach), 1996. *Nietzsche* (trad. esp. J. L. Vernal), Barcelona, Destino, 2000.
—, I 6, 2: *Nietzsche II* (ed. B. Schillbach), 1997. *Nietzsche* (trad. esp. J. L. Vernal), Barcelona, Destino, 2000.
—, I 7: *Vorträge und Aufsätze* (ed. F. W. v. Herrmann), 2000. *Conferencias y artículos* (trad. esp. E. Barjau), Barcelona, Serbal, 1994.
—, I 9: *Wegmarken* (ed. F. W. v. Herrmann), 1976. *Hitos* (trad. esp. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza, 2000.
—, I 10: *Der Satz vom Grund* (ed. P. Jaeger), 1997. *La proposición del fundamento* (trad. esp. F. Duque Pajuelo y J. Pérez), Barcelona, Serbal, 1991.
—, I 12: *Unterwegs zur Sprache* (ed. F. W. v. Herrmann), 1985. *De camino al habla* (trad. esp. Y. Zimmermann), Barcelona, Serbal, 1987.
—, I 14: *Zur Sache des Denkens*, edición individual, Tubinga, Max Niemeyer, 1969.
—, I, 15: *Seminare* (*Seminarios*) (ed. C. Ochwadt), 1986.
—, II 40, *Einführung in die Metaphysik* (ed. P. Jaeger), 1983. *Introducción a la metafísica* (trad. esp. E. Estiú), Buenos Aires, Nova, 1959. *Introducción a la metafísica* (trad. esp. Á. Ackermann Pilári), Barcelona, Gedisa, 1992.
—, II 51: *Grundbegriffe* (ed. P. Jaeger), 1981. *Conceptos fundamentales* (trad. esp. M. E. Vázquez García), Madrid, Alianza, 1999.
—, II 53: *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (ed. W. Biemel), 1984.
—, «Platons Lehre von der Wahrheit», ed. E. Grassi, *Jahrbuch der geistigen Überlieferung* (Berlín), 2 (1942), 96-124. *La doctrina de Platón acerca de la verdad* (trad. esp. J. D. García Bacca), Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1953.
—, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus* (ed. E. Grassi), Berna, 1947. *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo* (trad. esp. L. D. García Bacca y A. Wagner de Reyna), Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1953.
— y JASPERS, K.: *Briefwechsel 1920-1963* (Ed. W. Biemel y H. Saner), Munich, Pieper y Francfort en el Meno, Klostermann, 1992.
ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* (ed., trad. y notas J. Oroz Reta y M. M. Casquero), 2 vols., Madrid, BAC, 1982.
JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas* (ed. L. Ruano de la Iglesia), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

KANT, I: *Werke*, 9 vols., *Gesammelte Schriften* (ed. Real Academia de Ciencias de Prusia), Berlín y Lipsia, Walter de Gruyter, 1902-1923.
—, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner, 1956.
LANDINO, C.: *Disputationes Camaldulenses* (ed. P. Lohe), Florencia, Sansoni, 1980.
—, *Orationes* (*Reden*, ed. M. Lenzen), Munich, Fink, 1974.
LIVIO, T.: *Ab urbe condita. Libri XXIII-XXV* (ed. T. A. Dorey), Lipsia, Teubner, 1976.
MUSSATO, A.: «Opera», en *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae* (ed. J. G. Graevius), vol. 6, parte 2, Leiden, 1722.
NIETZSCHE, F.: *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss.
PÍNDARO: *Carmina cum fragmentis* (ed. B. Snell), Lipsia, Teubner, 1955.
PLATÓN: *Opera* (ed. I. Burnet), 5 vols., Oxford, OCT,1900.
PONTANO, G.: *Dialoghi* (ed. C. Previtera), Florencia, Sansoni, 1943.
QUINTILIANO, M. F.: *Institutio Oratoria* (ed. L. Radermacher), Lipsia, Teubner, 1971 (6.ª ed.).
SALUTATI, C.: *De laboribus Herculis* (ed. B. L. Ullmann), Zurich, Thesauri mundi, 1951.
SARTRE, J.-P.: *La nausée*, París, Gallimard, 1938.
—, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946.
SCHOPENHAUER, A.: *Werke*, 5 vols. (ed. barón W. von Löhn), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
VICO, G.: *Opere* (ed. A. Battistini), Milán, Mondadori, 1990.
—, *De antiquissima Italorum sapientia ex Linguae latinae Originibus eruenda. Libri tres* (ed. G. Gentile y F. Nicolini), Bari, Laterza, 1914.
VIRGILIO, P.: *Opera* (ed. R. A. B. Mynors), Oxford, OCT, 1969.
—, *La Eneida* (ed. V. Bejarano, trad. esp. G. Hernández de Velasco), Barcelona, Planeta, 1982.
WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus* (ed., intr. y trad. J. Muñoz e I. Reguera), Madrid, Alianza, 1973.

2. **Bibliografía complementaria**

AMOROSO, L.: «Heideggers "Lichtung" als "lucus a (non) lucendo"», *Philosophisches Jahrbuch* (Friburgo/ Munich), 90 (1983), 153-168.
—, «Vico, Heidegger e la metafisica», en E. Hidalgo-Serna y M. Marassi (eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. I, 447-470.
BOEDER, H.: *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich, Karl Alber, 1980.
BONS, E.: *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken. Antirationalismus. Vico-Interpretation*, Munich, Fink, 1990.
D'ACUNTO, G.: «L'appello della parola. La rilevanza filosofica del problema della metafora nella *Auseinandersetzung* di Grassi con

Heidegger», en E. Hidalgo-Serna y M. Marassi (eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. II, 639-653.
DI CESARE, D.: «Metafora e differenza ontologica. Grassi versus Heidegger?», *Aesthetica Preprint* (Palermo), 48 (diciembre 1996), 25-48.
ERNOUT, A. y MEILLET, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, 1951 (3.ª ed.).
GEORGIADES, Tr.: *Musik und Rhythmus bei den Griechen*, Hamburgo, 1958.
GÖTZ, G. (ed.): *Corpus glossariorum Latinorum*, 7 vols., Lipsia, Teubner, 1888-1923.
GRASSI, E.: «El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno» (trad. J. Barceló), en M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo* (trad. J. D. García Bacca y A. Wagner de Reyna), Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1953, 9-109.
—, *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, Hamburgo, Rowohlt, 1973. Trad. esp. M. Albella Martín, *Humanismo y marxismo. Crítica de la independización de la ciencia*, Madrid, Gredos, 1977.
—, *Macht des Bildes. Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, 2. ed., Munich, Fink, 1979.
—, *Die Macht der Phantasie: Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein/Taunus, Athenäum, 1979. Trad. esp. J. Navarro Pérez, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Anthropos, 2003.
—, «Heideggers These vom Ende der Philosophie und die humanistische Überlieferung», *Zeitschrift für philosophische Forschung* (Meisenheim/Glan), 34 (1980), 343-360.
—, «The Originary Quality of the Poetic and Rhetorical Word: Heidegger, Ungaretti and Neruda» (trad. ingl. Lavinia Lorch), *Philosophy and Rhetoric* (The Pennsylvania State University Press), 20 (1987), 248-259.
—, «L'impatto con Heidegger», *Archivio di Filosofia* (Padua), 57 (1989), 73-81.
—, «Identità e differenza del pensiero metaforico», *Il Cannocchiale* (Nápoles), 1 (1989), 3-22.
—, *Die unerhörte Metapher* (ed. E. Hidalgo-Serna), Munich, Anton Hain, 1992.
—, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (trad. esp. M. Canet), Barcelona, Anthropos, 1993.
—, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica* (trad. esp. J. Navarro Pérez), Barcelona, Anthropos, 1999.
HAMANN, G.: *Schriften* (ed. F. Roth), Berlín, 1821.
HIDALGO-SERNA, E. y MARASSI, M. (eds.): *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, 2 vols., Nápoles, La Città del Sole, 1996.
KOZLJANIČ, R. J.: «Ernesto Grassi», *Information Philosophie* (Hamburgo), 5 (diciembre 2004), 75-79.
MESSORI, R.: «Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi», *Aesthetica Preprint* (Palermo), *Supplementa* 7 (abril 2001).

MODICA, G.: «Oltre Heidegger e Vico. Sulla prospettiva filosofica di Ernesto Grassi», *Aesthetica Preprint* (Palermo), 48 (diciembre 1996), 77-78.

PIETROPAOLO, D.: «Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo», *Belfagor* (Florencia), 43 (1988), 387-402.

STEGMÜLLER, W.: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlín, 1969.

VERENE, D.: *Vico's Science of Imagination*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

WALDE, A. y HOFFMANN, J. B.: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols., Heidelberg, Carl Winter, 1965 (4.ª ed.).

APÉNDICE

BIBLIOGRAFÍA DE ERNESTO GRASSI

a cargo de Emilio Hidalgo-Serna

1. Escritos de Ernesto Grassi

«A proposito di un cinquantenario», *Rassegna Nazionale*, Roma, marzo 1922, XLIV, segunda serie, vol. XXXVII, pp. 94-98.

«Germania», *Rassegna Nazionale*, Roma, noviembre 1922, XLIV, segunda serie, vol. XXXIX, pp. 100-109.

«I giovani e il Partito Popolare Italiano», *Rassegna Nazionale*, Roma, enero 1923, XLV, segunda serie, vol. XL, pp. 11-15.

«Il Tragico», *Rassegna Nazionale*, Roma, febrero 1923, XLV; segunda serie, vol. XL, I, «Il Tragico nel Pensiero Greco», pp. 106-114; II, «Il Tragico nel Pensiero Cristiano», pp. 229-241.

«Scolastica e Storia. A proposito di due articoli del Prof. E. Saitta», *Rassegna Nazionale*, Roma, abril 1923, XLV, segunda serie, vol. XLI, pp. 39-44.

«Il pensiero di Machiavelli e l'origine del concetto di stato», *Rassegna Nazionale*, Roma, abril 1924, XLVI, segunda serie, vol. XLV, pp. 32-47; junio 1924, pp. 198-210.

«La dialettica dell'amore. (Il dolore del Tristano)», *Rassegna Nazionale*, Roma, diciembre 1924, XLVI, segunda serie, vol. XLVII, pp. 137-162; Roma, febrero 1925, XLVII, segunda serie, vol. XLVIII, pp. 101-114.

«La più recente attività della filosofia dell'azione in Francia», *Rivista di filosofia*, Milán, enero-marzo 1928, 1, XIX, pp. 64-88.

«Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea», *Rivista di filosofia*, Milán, enero-marzo 1929, 1, XX, pp. 59-77.

«Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea», *Rivista di filosofia*, Milán, abril-junio 1929, 2, XX, pp. 129-151.

«Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger», *Giornale critico della filosofia italiana*, Milán-Roma, julio-agosto 1930, XI, fasc. IV, pp. 288-314.

«L'equilibrio come ideale nella vita di Hegel», *Rivista di filosofia*, Milán, octubre-diciembre 1931, 4, XXII, pp. 444-448.
Il problema della metafisica platonica, Bari, Laterza, 1932, 227 pp.
«Il platonismo cristiano di M. Blondel», *Rivista di filosofia*, Milán, enero-marzo 1932, 1, XXIII, pp. 26-47.
Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico, en «Rivista di filosofia», Milán, abril-junio 1932, 2, XXIII, pp. 136-154.
Dell'apparire e dell'essere. Seguito da: Linee della filosofia tedesca contemporanea, Florencia, La Nuova Italia, 1933, 97 pp.
«Husserl, Edmund», en *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fundado por Giovanni Treccani, 1933, vol. XVIII, p. 613.
«Problemi teoretici e storici di un'interpretazione della reminiscenza», *Giornale critico della filosofia italiana*, Florencia, mayo-junio 1933, XIV, segunda serie, vol. I, fasc. III, pp. 248-258.
Recensión sobre Ch. Serrus, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, París, Alcan, 1933, *Giornale Critico della filosofia italiana*, Florencia, julio-septiembre 1934, XV, segunda serie, vol. II, fasc. IV-V, pp. 371-374.
«Paideia e neoumanesimo», *Sophia*, Nápoles, julio-diciembre 1935, 1, III, 3-4, pp. 346-360.
«La teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche», *Sophia*, Nápoles, abril-septiembre 1936, 2-3, pp. 191-200.
«Il problema del Logo», *Archivio di filosofia*, Roma, abril-junio 1936, fasc. II, año IV, pp. 151-183.
«Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger», *Giornale critico della filosofia italiana*, Florencia, septiembre-octubre 1937, segunda serie, vol. V, fasc. V, XVIII, pp. 319-334. Versión francesa cfr. 1994.
Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie, Munich, Beck, 1939, 218 pp.
«Politisches und begriffliches Denken in der italienischen Tradition», *Jahrbuch der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*, Leipzig 1939, I, pp. 109-134. Reimpresión en *Gedanken zum Dichterischen und Politischen*, pp. 24-48.
Gedanken zum Dichterischen und Politischen. Zwei Vorträge zur Bestimmung der geistigen Tradition Italiens, Berlín, Küpper, 1939, 48 pp.
«Beziehungen zwischen deutscher und italienischer Philosophie», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Halle del Saale 1939, 1, XVII, pp. 26-53.
Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch, a cargo de Ernesto Grassi en colaboración con Walter F. Otto y Karl Reinhardt, Berlín, Küpper, 1940, 230 pp. Contiene: «Die Frage der geistigen Überlieferung. Zwei Briefe zur Bestimmung der Aufgabe [Ernesto Grassi an Walter F. Otto]»,

pp. 7-13; «Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen», pp. 36-84. Reimpresión parcial con el título *Descartes und das moderne Denken*, cfr. 1966. Traducción parcial española cfr. 1954. Traducción española cfr. 2002.

«La filosofia tedesca e la tradizione speculativa italiana», *Giornale critico della filosofia italiana*, Florencia, noviembre-diciembre 1940, segunda serie, vol. VIII, fasc. VI, XXI, pp. 398-421.

«Die Bedeutung der Antike für unsere Überlieferung», *Deutsche Rundschau*, Berlín-Leipzig, diciembre 1940, Jahrgang 67, vol. CCLXV, pp. 101-105. Cfr. 1941.

«Deutsche Philosophie, italienische Philosophie und die Antike. Das Problem einer philosophischen Überlieferung», *Europäische Revue*, Stuttgart-Berlín 1940, 10, XVI, pp. 600-610.

«Die Bedeutung der Antike für unsere Überlieferung», introducción a Giuseppe Bottai, *Verteidigung des Humanismus. Die geistigen Grundlagen der neuen Studien in Italien*, Berlín, Küpper, 1941, pp. 5-14. Cfr. 1940. Segunda edición no modificada cfr. 1942.

«Die Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie in Italien», *Nationalsozialistische Monatshefte*, Munich, noviembre 1941, 12 Jahrgang, Heft 140, pp. 898-911.

Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch, a cargo de Ernesto Grassi en colaboración con Walter F. Otto y Karl Reinhardt, Berlín, Küpper, 1942, 247 pp. Contiene: «Über das Problem des Wortes und des individuellen Lebens. Erwägungen aus der italienischen Überlieferung [Brief an Walter F. Otto]», pp. 7-23; «Das Problem des Erhabenen», pp. 125-153.

«Die Bedeutung der Antike für unsere Überlieferung», introducción a Giuseppe Bottai, *Verteidigung des Humanismus. Die geistigen Grundlagen der neuen Studien in Italien*, Berlín, Küpper, 1942, pp. 5-14. Cfr. 1941.

Prólogo a Francesco Guicciardini, *Vom politischen und bürgerlichen Leben. «Ricordi»*, Berlín, Küpper, 1942, pp. 9-25.

«Francesco Guicciardini und der Begriff der Politik in der italienischen Renaissance, Prolog zur ersten deutschen Ausgabe der "Ricordi"», *Europäische Revue*, Stuttgart-Berlín 1942, 3, XVIII, pp. 152-161.

«Studia humanitatis als Wesen der geistigen Tradition Italiens», en *Studia Humanitatis. Festschrift zur Eröffnung des Institutes*, Berlín, Küpper, 1942, pp. 21-32.

«Vom Wahren und vom Wahrscheinlichen bei Vico», *Kant-Studien*, Berlín 1942/1943, 42, pp. 48-63. También cfr. 1943.

«Vom Wahren und vom Wahrscheinlichen bei Vico», introducción a Gian Battista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione. Kritik des Bildungsideals der neuen Zeit*, latín-alemán, trad. de Walter F. Otto, Berlín, Küpper, 1943, pp. 7-34. Cfr. 1942. Traducción española cfr. 1955.

Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag. Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung, en colaboración con Thure v. Uexküll, Friburgo de Brisgovia, K. Alber, 1945, 130 pp. Contiene: «Geleitwort zur ersten "Schrift"», pp. 5-7; «Das Reale als Leidenschaft und die Erfahrung der Philosophie», pp. 79-130.
«Geleitwort zum ersten "Text". An Wilhelm Szilasi», en Tucídides, *Die Totenrede des Perikles*, Berna, Francke, 1945, pp. 7-16.
«Geleitwort zum ersten Band», en Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Berna, Francke, 1945, pp. 5-9. Reimpresión con el título *Sokrates*, cfr. 1956.
Verteidigung des individuellen Lebens. Studia humanitatis als philosophische Überlieferung, Berna, Francke, 1946, 176 pp.
«Geleitwort zum zweiten Band», en Romano Guardini, *Zu Rainer Maria Rilkes Dichtung des Daseins*, Berna, Francke, 1946[2], pp. 7-11.
«Geleitwort», en Francesco Guicciardini, *Das politische Erbe der Renaissance. «Ricordi»*, Berna, Francke, 1946[2], pp. 7-11.
«Überlieferung und Auftrag», *Hamburger Akademische Rundschau*, 1946/47, I, pp. 93-100.
«Einleitung», en Giordano Bruno, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben. Eine Auswahl und Interpretation von Ernesto Grassi*, Berna, Francke, 1947, pp. 9-31. Texto ampliado con el título *Zum Verständnis des Werkes*, cfr. 1957.
«Esistenzialismo e marxismo», en *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia (Roma 15-20 noviembre 1946)*, I. *Il materialismo storico*, a cargo de Enrico Castelli, Milán, Castellani y C. Editori, 1947, pp. 319-323.
«Marxismus und Existentialphilosophie. Über den internationalen philosophischen Kongreß in Rom», *Neue Schweizer Rundschau*, Zurich 1947, 10, pp. 618-624.
«Verteidigung des individuellen Lebens», *Hamburger Akademische Rundschau*, 1947/1948, 2, pp. 193-197.
«Les sciences et la philosophie» [correspondencia epistolar con F. Gonseth], *Dialectica, Revue internationale de la philosophie de la connaissance*, Neuchâtel 1948, 1, II, pp. 25-44.
«Existentialismus und der Sinn des Tragischen», *Die Zeit*, Hamburgo 1948, 3, 39, p. 4.
«Die Biographie als Kunst der Renaissance», *Universitas*, Stuttgart 1948, 3, pp. 621-622.
«Politischer Realismus. Wirklichkeit als Überlieferung und Auftrag», *Die Zeit*, Hamburgo 1948, 3, 51, p. 4.
«Geisteswissenschaften und die Jurisprudenz», en *Gesetz und Wirklichkeit*, Internationale Hochschule des österr. College, Alpbach/Tirol, del 21 de agosto-9 de septiembre 1948, a cargo de S. Moser, Innsbruck-Viena 1949, pp. 123-143.

«Wahn, Natur und die Kritik der modernen Verstandeswelt», prólogo a Giacomo Leopardi, *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit*, Munich, Lehnen, 1949, pp. 9-34. Traducción italiana cfr. 1988.
«Science et existence», en *Le problème en philosophie contemporaine. Nature des problèmes en philosophie. Entretiens d'été, Lund 1947. Actualités scientifiques et industrielles, 1076*, a cargo de R. Bayer, París, Hermann, 1949, pp. 29-43.
«El problema especulativo de la realidad individual humana. (El fundamento teorético de todo realismo político)», *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires 1949, 3-4, II, pp. 30-47.
«Contacto con la naturaleza ahistórica y la problematicidad del mundo occidental técnico», *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires 1949, 3-4, II, pp. 147-157.
«Il fondamento esistenziale dell'Umanesimo», *Archivio di filosofia*, Umanesimo e Machiavellismo, Padua 1949, pp. 34-54.
Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, en colaboración con Thure v. Uexküll, Munich, Lehnen, 1950, 252 pp. Contiene: «Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften», pp. 25-120. Traducción española cfr. 1952.
«L'origine des sciences de l'esprit dans l'Humanisme», en *Pensée Humaniste et Tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles, Paris 1948. Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique*, I, a cargo de Henri Bédarida, París 1950, pp. 105-119.
«Naturaleza e historia. Respuesta a Carlos Astrada», *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires 1950, 6, III, pp. 28-39.
«Giordano Brunos heroische Leidenschaften. Zu seinem 350. Todestag», *Die Zeit*, Hamburgo 1950, 5, 7, p. 5.
«Mensaje del "Istituto di Studi filosofici" de la Universidad de Roma, leído por el profesor Ernesto Grassi (Universitäten Zürich und München)», en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril 1949, a cargo de Luis Juan Guerrero, 3 vols., Buenos Aires, Platt, Establecimientos Gráficos, 1950, vol. 1, pp. 103-104.
«Discurso del profesor Ernesto Grassi (Universitäten Zürich und München), en representación de los miembros europeos en general», en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril 1949, a cargo de Luis Juan Guerrero, 3 vols., Buenos Aires, Platt, Establecimientos Gráficos, 1950, vol. 1, pp. 177-178.
«La filosofia nella tradizione umanistica», en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril 1949, a cargo de Luis Juan Guerrero, 3 vols., Buenos Aires, Platt, Establecimientos Gráficos, 1950, vol. 1, pp. 212-220.

«La filosofía como obra humana», en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril 1949, a cargo de Luis Juan Guerrero, 3 vols., Buenos Aires, Platt, Establecimientos Gráficos, 1950, vol. 3, pp. 1.573-1.578.
«Il concetto di "realismo politico"», en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 30 de marzo-9 de abril 1949, a cargo de Luis Juan Guerrero, 3 vols., Buenos Aires, Platt, Establecimientos Gráficos, 1950, vol. 3, pp. 1.874-1.881.
«Vorwort», en Enrico Castelli, «Die versiegte Zeit. Einführung in eine Phänomenologie unserer Zeit», *Bücher der Runde*, Frankfurt 1951, p. 5.
Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften, a cargo de Ernesto Grassi y Thure v. Uexküll, Munich, Lehnen, 1951, 196 pp. Contiene: «Vorbemerkung», en colaboración con Thure v. Uexküll, pp. 7-12; «Das Problem der Objektivität», pp. 35-43; «Von den Stufen des Objektiven», pp. 60-65; «Das Problem einer Naturphilosophie», en colaboración con Thure v. Uexküll, pp. 165-196.
«Il tempo umano. L'umanesimo contro la "techne"», en *Umanesimo e scienza politica. Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici, (Roma-Florencia 1949)*, a cargo de Enrico Castelli, Milán, 1951, pp. 201-206.
«Begegnung mit der unhistorischen Natur», *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Stuttgart 1951, 5, pp. 136-152.
«O problema da natureza a-histórica. Observações à margem de uma viagem à América do Sul», trad. de Genesio de Almeida Moura, *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo 1951, 3, I, pp. 255-273. Traducción portuguesa reelaborada.
«Das Kleinbürgerliche ist dort noch echt. Südamerika als europäische Erfahrung (I)», *Die neue Zeitung*, 23 de abril 1951, n.° 95, p. 4.
«Schwarzer Strom aus den Wäldern Brasiliens. Südamerika als europäische Erfahrung (II)», *Die neue Zeitung*, 28 de abril 1951, n.° 100.
«Die Technik gibt uns keine Antwort. Südamerika als europäische Erfahrung (III)», *Die neue Zeitung*, 8 de mayo 1951, n.° 106.
«Blick in den Vexierspiegel. Südamerika als europäische Erfahrung (IV)», *Die neue Zeitung*, 21 de mayo 1951, n.° 117, p. 4.
«Im Urwald der Zeitlosigkeit. Südamerika als europäische Erfahrung (V)», *Die neue Zeitung*, 7 de junio 1951, n.° 131, p. 4.
«Über den Begriff der Materie», en colaboración con Thure von Uexküll, *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Stuttgart 1951, 5, pp. 622-629.
Las ciencias del espíritu y de la naturaleza, en colaboración con Thure von Uexküll, trad. y prólogo de Adolfo Muñoz Alonso, Barcelona, Miracle, 1952, 262 pp. Traducción cfr. 1950. Contiene: «Origen y límites de las ciencias del espíritu», pp. 9-101.

«Tradición y tarea», en Alamanno Rinuccini, *Defensa de la Libertad*, Santiago de Chile, Losada (Colección Tradición y Tarea), 1952, pp. 9-21.

«Esperienza europea nell'ambito sudamericano. Il problema di un filosofare sudamericano», *Archivio di filosofia*, Filosofia e Psicopatologia, Padua 1952, XXI, pp. 89-107.

«L'uomo e l'esperienza dell'oggettività», *Archivio di filosofia*, Il compito della metafisica, Milán, Fratelli Bocca, 1952, I, pp. 65-72.

Recensión sobre Manfred Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit. (Esbozo de una ontología de la personalidad)*, Berlín, Springer Verlag, 1950, *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile 1952, 1, II, pp. 125-126.

Prólogo a Thure v. Uexküll, *Vida, ciencia y realidad*, Santiago de Chile, Losada, 1953, pp. 11-30.

«Apocalisse e storia», *Archivio di filosofia*, Apocalisse e Insecuritas, Milán-Roma, Fratelli Bocca, 1954, pp. 7-20. Versión alemana cfr. 1955. Versión española cfr. 1956.

«El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno», trad. de Joaquín Barceló, introducción a Martin Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, Santiago de Chile, Universidad de Chile (Colección Tradición y Tarea), 1954, pp. 9-109. Versión parcial española cfr. 1940. Versión española cfr. 2002.

Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen, Hamburgo, Rowohlt, 1955, 144 pp. Nueva edición corregida y ampliada cfr. 1974 y 1982. Traducción italiana cfr. 1999.

«De lo verdadero y de lo verosímil en Vico», introducción a Juan Bautista Vico, *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo y Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos (Colección Tradición y Tarea), 1955, pp. 9-37. Versión española cfr. 1943.

«Natur», en Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburgo, Rowohlt, 1955, pp. 133-138.

«Apokalypse und Neugier», *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Stuttgart 1955, 5, IX, pp. 416-430. Versión alemana cfr. 1954. Versión española cfr. 1956.

«L'esperienza dell'assenza del mondo», *Aut Aut*, 1955, 2, XXVI, pp. 97-119.

«Sokrates», en Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Hamburgo, Rowohlt, 1956, pp. 191-195. Reimpresión cfr. 1945.

«Apocalipsis e historia», *Anales de la Universidad Católica de Valparaíso*, Santiago de Chile 1956, I, pp. 195-209. Versión española cfr. 1954. Versión alemana cfr. 1955.

«Mito ed arte», *Rivista di filosofia*, Milán 1956, 2, XLVII, pp. 140-164.

«Masse», en José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Hamburgo, Rowohlt, 1956, pp. 142-146.

Kunst und Mythos, Hamburgo, Rowohlt, 1957, 164 pp. Texto corregido y ampliado cfr. 1990. Traducción española cfr. 1968. Traducción japonesa cfr. 1973. Traducción parcial serbocroata cfr. 1972. Traducción italiana cfr. 1996.

«Das Museum», en André Malraux, *Psychologie der Kunst. Das imaginäre Museum*, Hamburgo, Rowohlt, 1957, pp. 115-120. Reimpresión cfr. 1987.

«Zum Verständnis des Werkes», introducción a Giordano Bruno, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben. Auswahl und Interpretationen*, a cargo de Ernesto Grassi, Hamburgo, Rowohlt, 1957, pp. 7-25. Texto ampliado cfr. 1947.

«Vorbemerkung», en Nicola Abbagnano, *Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Hamburgo, Rowohlt, 1957, p. 7.

«Was ist Existentialismus?», en Nicola Abbagnano, *Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Hamburgo, Rowohlt, 1957, pp. 73-114.

«Deutscher Idealismus und italienische Philosophie», en Nicola Abbagnano, *Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Hamburgo, Rowohlt, 1957, pp. 115-124.

«Vorbemerkung», en Erich Bagge, Kurt Diebner y Kenneth Jay, *Von der Uranspaltung bis Calder Hall*, Hamburgo, Rowohlt, 1957, p. 6.

«Vorbemerkung», en J. Robert Oppenheimer, *Atomkraft und menschliche Freiheit*, Hamburgo, Rowohlt, 1957, p. 7.

«Alfred de Vigny», *Antares. Kunst, Literatur und Wissenschaft aus Frankreich*, Hamburgo 1957, 5, pp. 9-14.

«Zum Verständnis des Werkes», en Alfred de Vigny, *Glanz und Elend des Militärs*, Hamburgo, Rowohlt, 1957.

Die zweite Aufklärung: Enzyklopädie heute. Mit lexikalischem Register zu Band 1-75, Hamburgo, Rowohlt, 1958, 304 pp.

«Zum Verständnis des Werks. Das Problem des Erotischen bei Casanova», en G. Casanova, *Memorien*, a cargo de Ernesto Grassi, Hamburgo, Rowohlt, 1958, vol. I, pp. 283-305. Versión modificada, *Neue Deutsche Hefte. Beiträge zur europäischen Gegenwart*, Munich-Gütersloh-Viena, Bertelsmann 1958, 51, pp. 607-619.

«Die Sprache der modernen Kunst», en Hans Jaenisch, *Aquarelle aus Amrum*, Baden-Baden, Woldemar Klein, 1958, pp. 5-13.

«Assenza di mondo», *Archivio di filosofia*, Tempo e Eternità, Roma 1959, 2, pp. 217-247.

«Daran glaube ich», *Kristall*, Hamburgo 1959, XIV.

«Unterricht oder Erfahrung der Philosophie?», en *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag*, Munich, Francke, 1960, pp. 71-85.

«Zur Diskussion einiger Richtungen der gegenwärtigen Kunst», en *Carl Linfert. Glückwünsche seiner Freunde zum 60. Geburtstag*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1960, pp. 67-81.

«Der Kampf gegen das Ästhetische. Eine Meditation über einige Richtungen der gegenwärtigen Kunst», *Die Neue Rundschau*, Frankfurt 1961, IV, pp. 880-903.
Die Theorie des Schönen in der Antike, Colonia, DuMont Schauberg, 1962, 287 pp. Nueva edición cfr. 1980. Traducción italiana cfr. 1972. Traducción serbocroata cfr. 1974. Traducción portuguesa cfr. 1975.
«Vorwort des Herausgebers», en Helmut Klein, *Polytechnische Bildung und Erziehung in der DDR. Entwicklung, Erfahrungen, Probleme*, Hamburgo, Rowohlt, 1962, pp. 7-10.
«Vorwort des Herausgebers», en Marianne Langewiesche, *Venedig. Geschichte und Kunst. Eine Bildungsreise*, Hamburgo, Rowohlt, 1962, pp. 7-9.
«Vorwort des Herausgebers», en Henry Miller, *Die Kunst des Lesens. Ein Leben mit Büchern*, Hamburgo, Rowohlt, 1963, p. 8.
«Vorwort des Herausgebers», en Walter F. Otto, *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht*, Hamburgo, Rowohlt, 1963, pp. 7-9.
«Politisches Denken», en Marion Gräfin Dönhoff, *Die Bundesrepublik in der Ära Adenauer. Kritik und Perspektiven*, Hamburgo, Rowohlt, 1963, pp. 7-9.
«Das Scheitern des Dialogs in unserer Zeit. Eine Erwiderung an Prof. Emrich», *Sprache im technischen Zeitalter*, Stuttgart 1963, VI, pp. 487-494.
«Vorwort», en Goffredo Jommi, *Realität der irrealen Dichtung. Don Quijote und Dante*, Hamburgo, Rowohlt, 1964, pp. 7-8.
«Pertinence et insuffisance du langage. (Langage rationel et langage mythique)», en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, D.F., 7.-14.9.63. Comunicaciones Libres*, V. Universidad Nacional Autónoma de México 1964, pp. 117-142.
«Das Problem des Realismus im Theater», en *Internationales Colloquium. Zeitgenössische Operninterpretation*, Leipzig, Völkerfreundschaft, 1965, pp. 119-134.
«Die Welt der Phantasie», *Jahrbuch der Komischen Oper Berlin*, 1965, V, pp. 7-30. Con algunas diferencias, también en *Akzente. Zeitschrift für Dichtung*, Munich, diciembre 1965, VI, pp. 559-575.
«Descartes und das moderne Denken», en Karl Vorländer, *Philosophie der Neuzeit, Geschichte der Philosophie IV*, Hamburgo, Rowohlt, 1966, IV, pp. 227-234. Reimpresión parcial cfr. 1940.
«Vorwort des Herausgebers», en Oskar Klug, *Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage. Eine gesellschaftspolitische Analyse*, Hamburgo, Rowohlt, 1966, p. 9.
«Das Bild», en *Das goldene Buch vom Mittelmeer*, a cargo de Josef H. Biller y Hans-Peter Rasp, Munich, Bruckmann, 1966, pp. 5-10.
Discusión con Scrima, Breton, Panikkar y Kerényi. «Le mythe et l'épiphanie de l'indicible», *Archivio di filosofia*, Mito e Fede, Padua 1966, pp. 91-103.

«Significare arcaico. (Fede e ragione)», *Archivio di filosofia*, Mito e Fede, Padua 1966, pp. 479-495.
«Das Problem des Realismus im Theater», *Jahrbuch der Komischen Oper Berlin*, 1965/1966, VI, pp. 90-109.
«Zulänglichkeit und Unzulänglichkeit der Sprache», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim-Glan 1967, 3, XXI, pp. 368-392.
Arte y mito, trad. de Jorge Thieberberg, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Colección Ensayos, 1968, 181 pp. Traducción cfr. 1957.
«Archaisches Weisen. (Glaube und Vernunft)», *Kerygma und Mythos VI*, Hermeneutik, Mythos und Glaube, Hamburgo 1968, IV, pp. 218-232.
«G.B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens. Kritische oder topische Philosophie?», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim-Glan 1968, 4, XXII, pp. 491-509. Reimpresión cfr. 1991.
«Von der Bedeutung der "Trionfi"», en Fabius von Gugel, *Triumphe*, Gräfelfing vor München, Heinz Moos Verlag, 1968, pp 1-4.
«Zur anatolischen Landschaftsdarstellung des Bildhauers Erich F. Reuter», en *Anadolu, Anatolien —Erich F. Reuter, Reliefs und Stelen 1964-71*. Exposición en la «Haus am Lützowplatz Fördererkreis Kulturzentrum Berlin e.V.» del 26.09 al 2.11.1969 y en el «Pavillon Alter Botanischer Garten», Munich, del. 4.6 al 26.6.1971, pp. 12-15.
«Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the "De nostri temporis studiorum ratione"», trad. de Hayden V. White, en *Giambattista Vico. An International Symposium*, a cargo de Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1969, pp. 39-50. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, Lang, 1990, pp. 1-17. Traducción italiana «Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 25-39. Traducción española «¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre "De nostri temporis studiorum ratione"», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 1-16.
«Die asiatische Muse», en *Heinrich Maria Ledig-Rowohlt zuliebe. Festschrift zu seinem 60. Geburtstag am 12. März 1968*, a cargo de Siegfried Unseld, Hamburgo, Rowohlt, 1969, pp. 23-30.
«Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione», *Archivio di filosofia*, Campanella e Vico, Padua 1969, pp. 109-121.
«Il nome di Dio: un problema filosofico o teologico? La morte di Dio: una tesi di Mallarmé», *Archivio di filosofia*, L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio, Roma, 1969, pp. 367-381.
«Le nom de Dieu: un problème philosophique ou théologique? La mort de Dieu: une thèse de Mallarmé», en *L'analyse du langage théologique, Actes du colloque*, enero 1969, Roma, Aubier, Editions Montaigne, pp. 367-381.

Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen, Colonia, DuMont Schauberg, 1970, 231 pp. Segunda edición no modificada cfr. 1979. Traducción portuguesa cfr. 1978. Versión italiana reelaborada cfr. 1989.

«Humanismus und christliche Überlieferung», en *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*, a cargo de Franz Henrich, Munich, Kösel, 1970, pp. 41-66.

«Der Tod Gottes. Zu einer These von Mallarmé», en *Das Altertum und jedes neue Gute. Festschrift für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1970*, a cargo de Konrad Gaiser, Maguncia, Kohlhammer, 1970, pp. 195-214. Traducción española «La muerte de Dios, una tesis de Mallarmé», trad. de Roberto Torretti, *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, México 1970, 21, VII, pp. 75-94.

«Die Metapher. Die auflösende und schaffende Macht der Kunst», en *Argo. Festschrift für Kurt Badt zu seinem 80. Geburtstag am 3. März 1970*, a cargo de Martin Gosebruch y Lorenz Dittmann, Colonia, DuMont Schauberg, 1970, pp. 46-56.

«Die Unzulänglichkeit der systematisierten Dramaturgie», *Jahrbuch der komischen Oper Berlin*, Henschel, 1970, X, pp. 73-87.

«L'infaillibilité, un problème philosophique. Langage et vision», *Archivio di filosofia*, L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico, Padua 1970, pp. 329-355.

«Marx und der italienische Humanismus», *Praxis*, Zagreb 1970, 3-4, pp. 322-343.

«Humanismus und christliche Überlieferung», *Münchner Akademie-Schriften*, Humanismus zwischen Christentum und Marxismus, a cargo de Franz Henrich, Munich, Kösel, 1970, LVI, pp. 41-66.

«Hegelovo nerazumijevanje latinske i humanističke tradicije», *Praxis*, Zagreb 1970, 5-6, pp. 795-811. Traducción alemana cfr. 1971 *Hegels Mißdeutung*.

«Świat fantazji», *Teksty o muzyce wspolczesnej, «res facta»*, 4, Polskie wydawnictwo muzyczne, Cracovia 1970, pp. 14-24.

«La mania ingegnosa. Il significato filosofico del manierismo», en *L'umanesimo e «la Follia»*, a cargo de Enrico Castelli, Roma, Abete, 1971, pp. 107-126. Reimpresión no modificada en *Studi di estetica*, III, 16, 1997, pp. 9-35.

«Die Brücke der humanistischen Tradition. Die Trennung zwischen wissenschaftlichem Denken und rhetorischer, politischer Tätigkeit», en *Brücken der Welt*, a cargo de Oto Bihalji-Merin, Lucerna-Frankfurt, Bucher, 1971, pp. 205-215.

«Revolution und die Realität der Kunst», en *«Lohengrin»-Programmheft der Bayreuther Festspiele*, Bayreuth 1971, pp. 2-13. Traducción inglesa «Revolution and the Reality of Art», en *«Lohengrin»-*

Programmheft der Bayreuther Festspiele, Bayreuth 1971, pp. 15-21. Traducción francesa «La révolution et la réalité de l'art», en «*Lohengrin*»-*Programmheft der Bayreuther Festspiele*, Bayreuth 1971, pp. 29-50.

«Hegels Mißdeutung der lateinischen und humanistischen Tradition», *Praxis, Revue Philosophique*, Zagreb 1971, 1-2, pp. 109-127. Traducción cfr. 1970.

Arte come antiarte. Saggio sulla teoria del bello nel mondo antico, a cargo de E. Mattioli y trad. de Carlo Hermanin, Turín, Paravia, 1972, 242 pp. Traducción cfr. 1962.

«Kritik und Verteidigung des Ästhetischen», en colaboración con Götz Friedrich, en «*Tannhäuser*»-*Programmheft der Bayreuther Festspiele 1972*, pp. 6-20, 94-96.

«Das Problem der Quelle der Geschichtlichkeit im Humanismus und Marxismus», en *Überlieferung und Auftrag. Festschrift für Michael de Ferdinandy zum 60. Geburtstag*, a cargo de Josef Gerhard Farkas, Wiesbaden, Guido Pressler, 1972, pp. 364-399.

«Italienischer Humanismus und Marxismus. Zum Problem Theorie und Praxis», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim-Glan 1972, 1, XXVI, pp. 3-20, 216-230.

«Revoluçao e Realidade da Arte», *Cavalo Azul*, São Paulo 1972, VII, pp. 3-22.

«Recordação e Metáfora», *Convivium. Revista de Investigação e Cultura*, O pensamento de Vicente Ferreira da Silva, São Paulo 1972, 3-16, XI, pp. 202-204.

«A Metáfora como Origem da Sociedade», *Convivium. Revista de Investigação e Cultura*, São Paulo 1972, 5-15, XI, pp. 451-475.

«Rivoluzione e realtà dell'arte. Il caso Wagner», *Il Verri*, Bolonia 1972, 39-40, pp. 250-262.

«Umjetnost kao prikazivanje ljudskog djelovanja», en *Nova filozofija umjetnosti*, a cargo de D. Pejovič, Zagreb, Matica hrvatska, 1972, pp. 403-425.

Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft [Mit einem Anhang «Texte italienischer Humanisten»], Hamburgo, Rowohlt, 1973, 274 pp. Traducción española ampliada cfr. 1977. Traducción francesa cfr. 1978.

Versión al japonés de *Kunst und Mythos*, The Hosei University Press 1973, 245 pp. Traducción cfr. 1957.

Marxistische Praxis. Selbstverwirklichung und Selbstorganisation des Menschen in der Gesellschaft, a cargo de Ernesto Grassi y Ossip K. Flechtheim, Munich, Fink, 1973, 221 pp. Contiene: «Nota introductoria», pp. 7-8; «Idealismus, Marxismus und Humanismus», pp. 9-34. Versión italiana abreviada y modificada cfr. 1974 y 1975. Traducción inglesa cfr. 1976.

Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika, Munich-Gütersloh-Viena, Bertelsmann, 1974, 247 pp. Cfr. 1955, 1982 y 1999.

Teorija o lepom y antici, trad. de I. Klajn, Belgrado, Srpska književna zadruga, 1974, 318 pp. Traducción cfr. 1962.
«Idealismo, marxismo e umanesimo», *La Cultura*, 1974, 3, XII, pp. 280-296. Versión abreviada y modificada cfr. 1973. Reimpresión cfr. 1975.
Arte como antiarte. A teoria do belo no mundo antigo, trad. de Antonieta Scarabelo, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1975, 302 pp. Traducción cfr. 1962.
Introducción a Pasquale Polito, *Lamartine a Napoli e nelle isole del Golfo*, Nápoles, Fiorentino, 1975, pp. 7-9.
«Idealismo, marxismo e umanesimo», *ITA Humanidades*, São José dos Campos 1975, 11, V, pp. 106-130. Reimpresión cfr. 1974.
«Die Unfehlbarkeit: Ein philosophisches Problem. Sprache und Schau», *Kerygma und Mythos*, Aspekte der Unfehlbarkeit, Hamburgo 1975, 6, VI, pp. 51-69.
«Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Works», trad. de Azizeh Azodi, en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cargo de Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip Verene, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 275-294. Traducción cfr. 1973. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, Lang, 1990, pp. 47-73. Traducción italiana «Marxismo, umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 69-94. Traducción española «El marxismo, el humanismo y el problema de la fantasía en las obras de Vico», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 93-112.
«The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today», trad. de Azizeh Azodi, *Social Research*, Nueva York 1976, 3, XLIII, pp. 553-575. Reimpresión en *Vico and Contemporary Thought*, I, a cargo de Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Phillip Verene, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1976, pp. 163-190. También en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, Lang, 1990, 217 pp. Traducción italiana cfr. 1982. Reimpresión con el título «La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 41-61. Traducción española «La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de hoy en día», en VV. AA. (Giorgio Tagliacozzo, Director), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, trad. de M. A. Díez-Canedo y S. Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 158-177. Traducción española «La prioridad del sentido común y de la fantasía: la relevancia filosófica de Vico hoy», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 17-37.
«Response by the Author», *Social Research*, Nueva York 1976, 3, XLIII, pp. 577-580. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico,*

Heidegger, and Rhetoric, Nueva York, Lang, 1990, pp. 44-46. Traducción italiana «Risposta dell'Autore», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 65-67. Traducción española «Respuesta del Autor», en VV. AA. (Giorgio Tagliacozzo, Director), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, trad de M. A. Díez-Canedo y S. Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 181-183. Traducción española «Respuesta del autor», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 41-44.

«Rhetoric and Philosophy», trad. de Azizeh Azodi, *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1976, 1, IX, pp. 200-216. Reimpresión en *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park y Londres, The Pennsylvania State University Press, 1980, pp. 18-34. También en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, Lang, 1990, pp. 75-94. Traducción italiana «Retorica e filosofia», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 95-112. Traducción española «Retórica y filosofía», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 73-91.

«Il terrore della secolarizzazione: La metafora vuota», *Archivio di filosofia*, Ermeneutica della Secolarizzazione, Padua 1976, pp. 33-48. Traducción francesa «La terreur de la sécularisation: La métaphore vide», en *Herméneutique de la sécularisation, Actes du Colloque*, enero 1976, Roma, pp. 33-48.

«Vom Vorrang des Gemeinsinns und der Logik der Phantasie. Zur philosophischen Aktualität G. B. Vicos», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim-Glan 1976, 4, XXX, pp. 491-509.

Humanismo y marxismo. Crítica de la independización de la ciencia, trad. de Manuel Albella Martín, Madrid, Gredos, 1977, 313 pp. Traducción cfr. 1973; en esta edición de Gredos ha sido añadido el capítulo VI «Sentido común y lógica de la fantasía», pp. 176-198.

«Urformen/Primordial Forms», en *Karl Schlamminger, Skulpturen 1974-1977*, publicado con ocasión de la exposición en la Galería Orny, Munich, del 30 de junio al 30 de julio 1977, pp. 16-20.

«Una morte», *Archivio di filosofia*, L'Ermeneutica della Filosofia della Religione, Padua 1977, pp. XVII-XIX.

«Une mort», *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, París 1977, Aubier, pp. XVII-XIX.

«Preminenza del linguaggio razionale o del linguaggio metaforico? La tradizione umanistica», *Archivio di filosofia*, L'Ermeneutica della Filosofia della Religione, Roma 1977, pp. 67-94. Traducción francesa «Prééminence du langage rationnel ou du langage métaphorique? La tradition humaniste», *Technica et valor. Journal of the Faculty of Letters*, The University of Tokyo, a cargo de Tomonobu Imamichi, 1977, II, pp. 63-88. Traducción francesa «Prééminence du langage rationnel ou du langage métaphorique? La tradition humaniste»,

Archivio di filosofia, Roma 1977, pp. 67-94. Traducción española cfr. 2000.

«Der Terror der Entmythisierung», *Kerygma und Mythos*, Zum Problem der Säkularisierung, Mythos oder Wirklichkeit-Verhängnis oder Verheißung?, Hamburgo 1977, 9, VI, pp. 22-33.

Poder da imagem. Impotência da palavra racional. Em defesa da retórica, trad. de Henriqueta Ehlers y Rubens Siqueira Bianchi, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1978, 262 pp. Traducción cfr. 1970.

Humanisme et marxisme, trad. de Jean-Claude Berger, Lausana, L'Age d'Homme, 1978. Traducción cfr. 1973.

«Objektive Interpretation und engagiertes Theater», *Theaterarbeit an Wagners Ring. Schriften zum Musiktheater* a cargo de Dietrich Mack, Munich, R. Piper & Co., 1978, 3, pp. 183-206.

«Der entsakralisierte Anger», en *Jürgen Fehling. Der Regisseur (1885-1968)*, exposición en la Akademie der Künste del 28 de octubre al 26 de noviembre 1978, Berlín, Akademie der Künste, 1978, pp. 13-14.

«Testimonianza», en *Ricordando Luigi Scaravelli*, Florencia, 1978, pp. 109-110.

«Sprache, Phantasie, menschliche Gesellschaft. (Zum Problem der humanistischen Überlieferung)», en *Literatur und Spiritualität. Hans Sckommodau zum 70. Geburtstag*, a cargo de Hans Rheinfelder, Pierre Christophorov y Eberhard Müller-Bochat, Munich, Fink, 1978, pp. 55-71.

«Politica e religione. La riscoperta della tradizione latina», *Archivio di filosofia*, Religione e Politica, Padua 1978, pp. 33-43. Traducción francesa *Politique et Religion. La redécouverte de la tradition latine*, *ibídem*. Versión española reelaborada cfr. 1994.

«Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition I», trad. de John Michael Krois, *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1978, 1, XI, pp. 1-18. Segunda parte cfr. 1978. Reimpresión con diferencias mínimas en *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park y Londres, 1990, pp. 68-82. Traducción española «Retórica y filosofía. La tradición humanística I», trad. de Joaquín Barceló, *Revista de filosofía*, Santiago de Chile 1978, 1-2, XVI, pp. 7-24.

«Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition II», trad. de John Michael Krois, *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1978, 2, XI, pp. 75-97. Continuación de: cfr. título precedente. Reimpresión con diferencias mínimas en *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park y Londres, 1990, pp. 83-101. Traducción española cfr. 1979.

Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens, Königstein/Ts., Athenäum, 1979, 267 pp. Segunda edición no modificada cfr. 1984. Tercera edición no modificada cfr. 1992. Traducción serbocroata cfr. 1981. Traducción italiana cfr. 1990. Traducción española cfr. 2003.

Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen, Segunda edición no modificada, Munich, Fink, 1979, 231 pp. Cfr. 1970.

«La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico», en *Vico oggi*, a cargo de Andrea Battistini, Roma, Armando, 1979, pp. 121-144. Traducción inglesa cfr. 1981.

«Italienischer Humanismus und deutscher Idealismus», en *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, a cargo de André Mercier y Maja Svilar, Berna, P. Lang, 1979, pp. 95-107. Traducción francesa *Humanisme italien et idéalisme allemand, ibídem*, pp. 109-120.

«Politik und Religion. Die lateinische Tradition», en *Glaube und Politik-Religion und Staat. Zur Entmythologisierung und Neubestimmunt ihres Verhältnisses*, a cargo de Franz Theunis, Hamburgo-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag GmbH, 1979, pp. 104-111.

«Retórica y filosofía: La tradición humanística II», trad. de Joaquín Barceló, *Revista de filosofía*, Santiago de Chile 1979, 1, XVII, pp. 25-46. Traducción española cfr. 1978.

«Aktualnost humanističke tradicije i Heideggerova teza o kraja filosofije», *Prilozi za istraživanje hrvatske filosofske baštine*, Sveučilišbe nakla de Liber, Zagreb 1979, 9-10, pp. 67-83.

Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition, trad. de John Michael Krois y Azizeh Azodi, University Park y Londres, The Pennsylvania State University Press, 1980, 122 pp. Traducción italiana cfr. 1999.

Die Theorie des Schönen in der Antike, Colonia, DuMont Buchverlag, 1980, 353 pp. Contiene: «Prólogo a la segunda edición», pp. 11-16. Traducción italiana cfr. 1996. Nueva edición cfr. 1962.

«La notte», en Enrico Castelli, *Itinerari e panorami*, Padua, Cedam, 1980, pp. 7-11.

«Tone, Word, and Action: Art as Total Theater», en *Il teatro italiano del Rinascimento*, a cargo de Maristella de Panizza Lorch, Milán, Edizioni di Comunità, 1980, pp. 179-190.

«Marx i talijanski humanizam», *Praxis*, 1980, 4, XVII, pp. 555-579.

«L'expérience de la parole comme condition du problème religieux», traducido del italiano por Enrichetta Valenziani, *Archivio di filosofia*, Esistenza-Mito-Ermeneutica, Padua 1980, II, pp. 103-115.

«Heideggers These vom Ende der Philosophie und die humanistische Überlieferung», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim-Glan 1980, 3, XXXIV, pp. 343-360. También con el título «Heideggers These vom Ende der Philosophie und der Humanismus», *Verba et Semiotica. Journal of the Faculty of Letters*, The University of Tokyo 1980, V, pp. 1-16. Traducción inglesa cfr. 1980. Traducción serbocroata cfr. 1979.

«Italian Humanism and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy», trad. de John Michael Krois, *Philosophy and Rhetoric*, University

Park y Londres 1980, 2, XIII, pp. 79-98. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, Lang, 1990, pp. 95-115. Traducción italiana «L'umanesimo italiano e la tesi di Heidegger della fine della filosofia», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 113-132. Traducción española «El humanismo italiano y la tesis de Heidegger sobre el final de la filosofía», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 93-112.

«Vico, Marx i Heidegger», *Kulturni radnik*, 1980, 3, pp. 153-171.

«Die humanistische Theorie des geschichtlichen Kosmos», en *Mensch und Kosmos. Zum Verständnis der Zusammenhänge*, a cargo de Maja Svilar, Berna-Frankfurt-Las Vegas, Peter Lang, 1980, pp. 269-284.

«Storia del dramma teatrale come dramma del pensiero occidentale. Dramma sacro, profano ed assurdo», en *La rinascita della tragedia nell'Italia dell'Umanesimo, Atti del IV convegno di studio*, Amministrazione provinciale di Viterbo, Centro di Studi sul teatro medioevale e rinascimentale, Viterbo, 15-16-17 de junio 1979, Viterbo, Union Printing di S. Sorbini & Figli, 1980, pp. 71-84.

Moć mašte. Uz povijest zapadnog mišljenja, trad. de Maja Hausler, Zagreb, Školska knjiga, 1981, 240 pp. Traducción cfr. 1979 *Die Macht der Phantasie*.

«Vico *versus* Freud. Creativity and the Unconscious», trad. de John Michael Krois, en *Vico: Past and Present*, a cargo de Giorgio Tagliacozzo, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press, 1981, pp. 144-161. Traducción cfr. 1979. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, Lang, 1990, pp. 117-138. Traducción italiana «Vico contra Freud. Creatività e inconscio», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 133-153. Traducción española «Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 113-133.

«Das Versagen des "Rationalen"», en *Réflexions en hommage à Philippe Muller*, Neuchâtel, Messeiller, 1981, pp. 33-44.

«Le renversement du problème religieux chez Heidegger», *Archivio di filosofia*, Filosofia e religione di fronte alla morte, Padua 1981, pp. 239-258.

«Konec poezije kot "Literature"», *Misel o moderni umetnosti, izbrani eseji in odlomki*, trad. de Janez Vrečko, Mladinska knjiga 1981, pp. 5-20.

Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika, Dissenhofen, Rüegger, 1982, 247 pp. Cfr. 1955 y 1974. Traducción italiana cfr. 1999.

«Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem», en *Zürcher Gespräche I*, a cargo de Ernesto Grassi y Hugo Schmale, Munich, Fink, 1982, 232 pp. Contiene: «Einleitung», en colaboración con Hugo Schmale, pp. 11-32. Traducción italiana cfr. 2002. «Das Versagen des Rationalen beim Erkennen von Wirklichkeit», pp. 109-

123. Traducción italiana cfr. 2002. Cfr. 1981. «Erasmus —Geschichte als Wahn?», pp. 199-207. Traducción italiana cfr. 2002.
«La priorità del senso comune e della fantasia in Vico», en *Leggere Vico*, a cargo de Emanuelle Riverso, Milán, Spirali, 1982, pp. 128-142. Cfr. 1976.
«The Philosophical and Rhetoric Significance of Ovid's Metamorphoses», *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1982, 4, XV, pp. 257-261.
Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies, trad. de Ulrich Hemel y John Michael Krois, Binghamton/N. Y., State University of Nueva York at Binghamton, 1983, Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. XXIV, 103 pp. Traducción italiana cfr. 1985.
«Vico, Marx, and Heidegger», trad. de Joseph Vincenzo, en *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, a cargo de Giorgio Tagliacozzo, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press Inc., 1983, pp. 233-250. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, 1990, pp. 157-177. Traducción italiana «Vico, Marx e Heidegger», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati 1992, pp. 173-191. Traducción española «Vico, Marx y Heidegger», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 153-171.
«Filozofija i retorika. Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji», *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, Zagreb 1983, 17-18, I-II, pp. 39-61.
«Il concetto di storia umana nell'Elogio della pazzia di Erasmo», *Res Publica Litterarum*, The University of Kansas, 1983, VI, pp. 145-153.
«Discussion: Ovid's Metamorphoses. The Philosophical and Rhetorical Significance of Ovid's *Metamorphoses*», *Philosophy and Rhetoric*, 1982, 4, XV, pp. 257-261.
«The Denial of the Rational», trad. de Azizeh Azodi y Ulrich Hemel, *Man and World*, Dordrecht 1983, XVI, pp. 91-103. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, 1990, pp. 139-156. Traducción italiana «Il ripudio del razionale», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati 1992, pp. 155-171. Traducción española «La negación de lo racional», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 135-151.
Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens, Frankfurt, Syndikat, 1984, segunda edición no modificada, 267 pp. Cfr. 1979 y 1992.
«Das humanistische rhetorische Philosophieren. Pontanos Theorie der Einheit von Dichtung, Rhetorik und Geschichte», en Giovanni Pontano, *Dialoge*, Munich, Fink, 1984, pp. 7-27. Traducción inglesa «Humanistic Rhetorical Philosophizing. Giovanni Pontano's Theory of the Unity of Poetry, Rhetoric, and History», *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1984, 3, XVII, pp. 135-155.

«The Claim of the Word and the Religious Significance of Poetry. A Humanistic Problem», *Dionysius*, Halifax 1984, VIII, pp. 131-154.
Heidegger e il problema dell'umanesimo, trad. de Enrichetta Valenziani y Giovanna F. Barbantini, con una introducción de Cesare Vasoli, Nápoles, Guida, 1985, 105 pp. Traducción cfr. 1983.
«Das heimatliche Unheimliche. Über die ursprüngliche Funktion von Metapher und Ironie», en *Weimar am Pazifik. Literarische Wege zwischen den Kontinenten. Festschrift für Werner Vordtriede zum 70. Geburtstag*, a cargo de Dieter Borchmeyer y Till Heimeran, Tubinga, M. Niemeyer, 1985, pp. 199-211.
«Ermeneutica dell'"estraneità". Originarietà della parola poetica. (Heidegger, Ungaretti, Neruda)», *Studi di Estetica*, Come conosciamo oggi l'opera d'arte?, Bolonia 1985, 2, XIII, pp. 21-33. Traducción española «La originariedad de la palabra poética y retórica. (Heidegger, Ungaretti, Neruda)», trad. de Joaquín Barceló, *Revista Chilena de Literatura*, Santiago de Chile 1985, XXVI, pp. 5-17. Traducción inglesa cfr. 1987.
Folly and Insanity in Renaissance Literature, en colaboración con Maristella Lorch, trad. de John Michael Krois y Mario A. Di Cesare, Binghamton/N. Y., University Center at Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. XLII, 1986, 128 pp. Traducción italiana cfr. 1988.
Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 171 pp. Segunda edición con el nuevo título *Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. Traducción italiana cfr. 1988. Traducción inglesa cfr. 1988. Traducción española cfr. 1993.
«G. B. Vico. Filosofo "epocale"», en Giambattista Vico, *Poesia, Logica, Religione*, a cargo de Giovanni Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 103-123. Reimpresión en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati 1992, pp. 193-211. Traducción inglesa «Vico as Epochal Thinker», trad. de Roberta Piazza, *Differentia*, Nueva York, Flushing, 1986, I, pp. 73-90. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York 1990, pp. 179-199. Traducción española «Vico como pensador epocal», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 173-193.
«Joyce e Vico: la demitizzazione del reale», *Il Verri*, Bolonia 1986, IX-X, pp. 18-31. Reimpresión con el título *La funzione demitizzatrice della parola metaforica. Joyce e Vico*, cfr. 1987. También en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati 1992, pp. 225-239. Traducción española «La función desmitificadora de la palabra metafórica», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 207-221.

«Remarks on German Idealism, Humanism, and the Philosophical Function of Rhetoric», trad. de John Michael Krois, *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1986, 2, XIX, pp. 125-133.

«Ricordi degli anni '30» (entrevista televisiva de Ernesto Grassi, realizada por Christoph Jermann), Radio Televisione Italiana, en colaboración con el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, en *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, Philosophia*, un programa de Renato Parascandolo; la entrevista fue preparada por Mauro Gobbini y dirigida por Fabio Vannini, redacción Vivarium, Nápoles, martes, 24 de noviembre 1987.

La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis, Módena, Mucchi, 1987, 77 pp.

Anspruch und Widerspruch. Zürcher Gespräche II, a cargo de Ernesto Grassi y Hugo Schmale, Munich, Fink, 1987, 205 pp. Contiene: «Was heißt Anspruch und Widerspruch», en colaboración con Hugo Schmale, pp. 11-18; «Ein autobiographischer Exkurs», pp. 71-78; «Identität und Differenz des metaphorischen Denkens», pp. 169-191. Traducción italiana, cfr. 1989.

«Der italienische Schopenhauer», en *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, a cargo de Volker Spierling, Munich-Zurich, Piper, 1987, pp. 125-138.

«Das Museum», en André Malraux, *Das imaginäre Museum*, Frankfurt-Nueva York, Campus, 1987, pp. 115-120. Cfr. 1957.

«Il sublime e l'esperienza della parola», en *Da Longino a Longino. I luoghi del Sublime*, a cargo de Luigi Russo, Palermo, Aesthetica, 1987, pp. 161-176.

«Why Rhetoric is Philosophy», trad. de Kiaran O'Malley, *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1987, 2, XX, pp. 68-78. Reimpresión en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York 1990, pp. 201-212. Traducción italiana «Perché la retorica è filosofia», en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati 1992, pp. 213-223. Traducción española «Por qué la retórica es filosofía», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 195-205.

«Passione e illusione. Il principio freudiano del piacere e la teoria leopardiana delle illusioni», *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, Roma, Herder, 1987, V, pp. 69-82.

«La funzione demitizzatrice della parola metaforica: Joyce e Vico», *Quaderni della Fondazione San Carlo*, Immagini e conoscenza, Módena, Mucchi, 1987, I, pp. 13-25. Cfr. 1986. Reimpresión en *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 225-239. Traducción española «La función desmitificadora de la palabra metafórica: Joyce y Vico», en *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 207-221.

«L'umanesimo retorico e il primato della parola poetica», *Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica dell'Università di Messina*, Roma 1982-1987, XXII-XXVII, pp. 127-142. Traducción española cfr. 1989.
«The Originary Quality of the Poetic and Rhetorical Word: Heidegger, Ungaretti, and Neruda», trad. de Lavinia Lorch, *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1987, 4, XX, pp. 248-260. Traducción cfr. 1985.
«El problema filosófico del tiempo en Proust», trad. de José Emilio Osses, *Revista Chilena de Literatura*, Santiago de Chile 1987, XXX, pp. 7-28.
«La metafora "inaudita": originarietà e paradossia della metafora», *Quaderni d'italianistica*, Toronto 1988, 1, IX, pp. 5-20.
Umanesimo e retorica. Il problema della follia, en colaboración con Maristella Lorch, trad. de Enrichetta Valenziani y Giovanna Barbantini, Módena, Mucchi, 1988, 119 pp. Traducción cfr. 1986.
La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale, a cargo de Lino Rossi, trad. de Enrichetta Valenziani, con una «Postfazione» de Massimo Marassi, Nápoles, Tempi Moderni, 1988, 218 pp. Traducción cfr. 1986.
Renaissance Humanism. Studies in Philosophy and Poetics, trad. de Walter F. Veit, Binghamton/N. Y., Center for Medieval and Early Renaissance Studies, vol. 51, 1988, 145 pp. Traducción cfr. 1986 y 1991.
«Die humanistische Theorie des geschichtlichen Kosmos», en *Mensch und Kosmos. Vom Verständnis der Zusammenhänge*, a cargo de Maja Svilar, Berna, P. Lang, 1988, pp. 269-284.
«Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno», en *Tradizioni della poesia italiana contemporanea*, a cargo de Rosita Copioli, Roma, Theoria, 1988, pp. 156-174. Traducción cfr. 1949.
«L'opera di Proust è letteraria o filosofica?», en *Lo stile della ragione e le ragioni dello stile. Atti del Congresso di Estetica, Nápoles 15-17 gennaio 1987*, a cargo de Franco Fanizza, Nápoles, Tempi Moderni, 1988, pp. 45-73.
«Tod und Schmerz. Zu einer Interpretation von Meister Eckhart», en *Pietas Liturgica III y IV. Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II*, a cargo de Hansjakob Becker, Bernard Einig y Peter Otto Ullrich, St. Ottilien, EOS, 1988, pp. 1.391-1.420.
«L'antiumanesimo e il nazionalsocialismo di Heidegger: a proposito del libro di Farias», *Intersezioni*, Bolonia, agosto 1988, 2, VIII, pp. 343-351.
«Réhabilitation de l'humanisme rhétorique. À propos de l'anti-humanisme de Heidegger», *Diogène*, París 1988, 142, pp. 128-145. Traducción inglesa «The Rehabilitation of Rhetorical Humanism. Regarding Heidegger's Anti-Humanism», trad. de R. Scott Walker, *Diogenes*, Florencia 1988, 142, pp. 136-156. Traducción española cfr. 1992.
«Il "De Deo abscondito" di Nicola da Cusa. Nel decennale della morte di Enrico Castelli», *Archivio di filosofia*, Teodicea oggi?, Padua 1988, 1-3, LVI, pp. 19-27.

«La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea oggi. Una discussione», *La Provincia di Napoli. Rivista dell'Amministrazione Provinciale*, Nápoles 1988, X, pp. 129-130.

Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica, trad. de Liliana Croce y Massimo Marassi, Milán, Guerini e Associati, 1989, 267 pp. Versión reelaborada cfr. 1970.

«Prolegomena zum Problem der Rhetorik», *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch, Rhetorik heute II*, a cargo de Joachim Dyck, Walter Jens y Gert Ueding, Tubinga, Niemeyer, 1989, VIII, pp. 1-11. Versión italiana «Prolegomena ad una concezione della retorica. La phonè come elemento indeducibile del linguaggio», *Il Verri*, Módena 1989, 11-12, pp. 35-50.

«Rhetorischer Humanismus. Die Liebe zum Wort, Philologie», en *Rhetorik und Philosophie*, a cargo de Helmut Schanze y Josef Kopperschmidt, Munich, Fink, 1989, pp. 159-168.

«Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?», en *Leopardi e il pensiero moderno*, a cargo de Carlo Ferrucci, Milán, Saggi/Feltrinelli, 1989, pp. 23-36.

«Hermeneutika "tudeg" i poetska riječ. In memoriam Grliću», trad. de Gajo Petrovič, en *Umjetnost i revolucija. Spomenica Danku Grliću (1923-1984)*, a cargo de Gajo Petrovič, Zagreb, Naprijed, 1989, pp. 167-179.

«El humanismo retórico y la primacía de la palabra poética», en *Paideia y Humanitas*, a cargo de Nicolás Cruz, Giuseppina Grammatico y Ximena Ponce de León, Colección Iter del Centro de Estudios Clásicos, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989, pp. 53-67. Traducción cfr. 1987.

«La metafora come linguaggio originario. L'"E" di Delfi e l'attività ingegnosa di Coluccio Salutati», *Quaderni della Fondazione San Carlo*, Gli stili della argomentazione, Módena, Mucchi, 1989, III, pp. 49-61.

«L'impatto con Heidegger», *Archivio di filosofia*, La recezione italiana di Heidegger, Padua 1989, 1-3, LVII, pp. 73-81.

«Heidegger e le vendette del tempo», *Il Mattino*, Nápoles, 26 de septiembre 1989, XCVIII, p. 15.

«Identità e differenza del pensiero metaforico», trad. de Giuseppe D'Acunto, *Il Cannocchiale*, Nápoles 1989, I, pp. 3-22. Traducción cfr. 1987.

Presentación a Aristóteles, *Scritti sul Piacere*, a cargo de Renato Laurenti, Palermo, Aesthetica, 1989, pp. 7-11.

Kunst und Mythos, texto reelaborado y ampliado, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, 149 pp. Traducción italiana cfr. 1996. Cfr. 1957.

La metafora inaudita, a cargo de Massimo Marassi, Palermo, Aesthetica, 1990, 167 pp. Traducción francesa cfr. 1991. Traducción alemana cfr. 1992. Traducción inglesa reelaborada cfr. 1994.

Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric, Nueva York, Peter Lang, 1990, 217 pp. Traducción italiana cfr. 1992. Traducción española cfr. 1999.

Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale, a cargo de Carlo Gentili, trad. de Carlo Gentili y Massimo Marassi, Nápoles, Guida, 1990, 264 pp. Traducción cfr. 1979.

«Salutati: Das Problem des Wortes», introducción a Coluccio Salutati, *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin*, Munich, Fink, 1990, XXVI-XXXVII.

«La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea», en *Italian Echoes in the Rocky Mountains*, a cargo de Sante Matteo, Cinzia Donatelli Noble y Madison U. Sowell, Brigham Young University, 1990, pp. 9-14.

«Freuds Lustprinzip und der ursprüngliche Ausgangspunkt des Philosophierens», en *Gestalt. Gestaltwerdung-Gestaltzerfall*, a cargo de Manfred Heuser y Wieland Schmied, Hannover, Duphar, 1990, pp. 17-30.

«Hölderlin e il divenire come trapasso», en *Pensare l'Arte*, a cargo de Luigi Russo, Palermo, Aesthetica, 1990, pp. 17-22.

«Vico, Marx y Heidegger», en *Vico y Marx: afinidades y contrastes*, a cargo de Giorgio Tagliacozzo, trad. de Sadie Ordiales de la Garza, México, FCE, 1990, pp. 219-233.

«Vico i Ovidije. Problem prvenstva metafore», trad. de Sanja Roić, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1990, 35, X, pp. 305-316.

Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, segunda edición no modificada, 171 pp. Cfr. 1986. Traducción italiana cfr. 1988. Traducción española cfr. 1993.

Filosofare noetico non metafisico. L'Alcesti e il Don Chisciotte, en colaboración con Emilio Hidalgo-Serna, Galatina, Congedo Editore, 1991, 55 pp. Traducción española, cfr. 1997.

La métaphore inouïe, trad. de Marilène Raiola, París, Quai Voltaire, 1991, 251 pp. Traducción cfr. 1990.

«G. B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens. Kritische oder topische Philosophie?», en *Rhetorik. Wirkungsgeschichte der Rhetorik II*, a cargo de Joseph Kopperschmidt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 107-126. Cfr. 1968.

«Arhajske teorije povijesti —Tukidid, Heziod, Pindar», trad. de Sanja Roić, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1991, 41, XI, pp. 483-488. Traducción alemana cfr. 1992 *Archaische Theorien*.

«Quando il mondo sprofonda nel buio», *Il Giornale di Napoli*, Nápoles, 29.12.1991, p. 3.

Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens, Frankfurt, Anton Hain, 1992, 3.ª edición no modificada, 267 pp. Cfr. 1979 y 1984.

Die unerhörte Metapher, trad. y a cargo de Emilio Hidalgo-Serna, Frankfurt, Anton Hain, 1992, 280 pp. Traducción cfr. 1990.

Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio, a cargo de Massimo Marassi, Roma, L'officina tipografica, 1992, 177 pp.

Vico e l'umanesimo, trad. de Antonio Verri, Milán, Guerini e Associati, 1992, 244 pp. Traducción cfr. 1990.

«Rehabilitación del humanismo retórico: A propósito del antihumanismo de Heidegger», trad. de Joaquín Barceló, en *Persuasión, Retórica y Filosofía*, a cargo de Joaquín Barceló, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1992, pp. 27-50. Traducción cfr. 1988. Otra traducción española «La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger», trad. de Susana Fernández Strangmann, *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 1992, 2, pp. 21-34.

«L'abissalità del linguaggio. Considerazioni intorno a Hamann e Kant», trad. de Luigi Rustichelli, en *Il Romanticismo tedesco*, a cargo de Luigi Rustichelli, Módena, Mucchi, 1992, pp. 65-80.

«Archaische Theorien der Geschichte: Thykidides, Hesiod, Pindar», *Synthesis philosophica*, Zagreb 1992, 13, VII, pp. 85-94. Traducción cfr. 1991 *Arhajske teorije*.

«"Pensare l'arte" in funzione dello scritto di Hölderlin. "Il divenire nel trapasso" (Über Werden als Vergehen)», *Synthesis philosophica*, Zagreb 1992, 13, VII, pp. 95-101. Traducción serbocroata «"Misliti umjetnost" u funkciji Hölderlinova spisa "O postajanju kao prekoračivanju"», *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1992, 47, pp. 815-820.

La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra, trad. de Manuel Canet, con una «Introducción» de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 1993, 207 pp. Traducción cfr. 1986 y 1991.

«Esperienza non conoscenza. La poesia. Per Eugenio Mazzarella», en Eugenio Mazzarella, *Il singolare tenace*, Porretta Terme, Zampighi, 1993, pp. 9-15.

The Primordial Metaphor, trad. de Laura Pietropaolo y Manuela Scarci, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Nueva York, Binghamton, 1994, vol. 21, 150 pp. Traducción reelaborada cfr. 1990.

Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III, a cargo de Ernesto Grassi y Hugo Schmale, Munich, Fink, 1994, 295 pp. Contiene: «Arbeit —Vorrang des rationalen Denkens», pp. 19-56; «Ursprung —Anspruch der Natur in der Lust», pp. 133-144; «Exkurs I: Gespräch nach Grassis Referat über den Ursprung zwischen Ernesto Grassi, Hugo Schmale und Thure von Uexküll», pp. 145-154; «Exkurs II: Gespräch nach Uexkülls Referat über die Stimmung zwischen Ernesto Grassi, Hugo Schmale und Thure von Uexküll», pp. 179-196.

«La question du néant dans la philosophie de M. Heidegger», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, IC, pp. 53-71. Versión francesa de Ch. Alunni cfr. 1937.

«El redescubrimiento de la tradición latina», trad. de G. Grammatico, en *Cicerón, un alma ardiente*, a cargo de A. Arbea y G. Grammatico

y H. Herrera Cajas, Colección Iter del Centro de Estudios Clásicos, Santiago de Chile, 1994, pp. 323-331. Traducción española de *Politica e religione*, cfr. 1978.

Arte e mito, trad. de Carlo Gentili, Nápoles, La Città del Sole, 1996, 240 pp. Traducción cfr. 1990.

«Die Theorie des Schönen in der Antike. Prefazione alla seconda edizione», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, trad. de Rita Messori, a cargo de Luigi Russo, Aesthetica Reprint, 48, 1996, pp. 91-95. Cfr. 1980.

«La mania ingegnosa», en *Genio. Ingegno* (volumen dedicado a Ernesto Grassi), *Studi di estetica*, III, 16, 1997, pp. 9-35. Reimpresión cfr. 1971.

«El problema de la muerte: La *Alcestes* de Eurípides. Filosofar noético no metafísico», trad. de Guiseppina Grammatico, *Limes* 1991-1992, 3-4, Centro de Estudios Clásicos, Santiago, Chile, 1997, pp. 23-33. Traducción cfr. 1991. «The problem of death: *Alcestis* by Euripides», trad. de Eugen Baer, *Philosophy and Rhetoric*, University Park, 1997, vol. 30, 2, pp. 121-133. Traducción inglesa cfr. 1991.

«Die Abgründigkeit der Sprache —Grundsätzliches zu Hamann und Kant», en *Neue Bilder vom Menschen in der Literatur der europäischen Aufklärung*, a cargo de Siegfried Jüttner, Frankfurt, Peter Lang, 1998, pp. 45-59.

Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica, trad. de Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 1999, 237 pp. Traducción española cfr. 1990. Traducción italiana cfr. 1992.

Retorica come filosofia. La tradizione umanistica, trad. de Roberta Moroni, a cargo de Massimo Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1999, 198 pp. Traducción italiana cfr. 1980.

Viaggiare ed errare. Un confronto con il Sudamerica, trad. de Cristina De Santis, a cargo de Massimo Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1999, 201 pp. Traducción italiana cfr. 1982.

«¿Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metafórico? La tradición humanista», en *Metáfora y discurso filosófico*, a cargo de José M. Sevilla Fernández y Manuel Barrios Casares, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 15-45. Traducción española cfr. 1977.

«Il colloquio come evento. Un problema semiotico», en E. Grassi, *Il colloquio come evento*, a cargo de Rita Messori, Nápoles, La Città del Sole, 2002, 243 pp. Contiene: «Introduzione», en colaboración con Hugo Schmale, pp. 49-71. «Il rifiuto del razionale nella conoscenza della realtà», pp. 73-89. «Il colloquio come evento semiotico —Commedia o tragedia?», pp. 90-94. «Erasmo —Storia come follia?», pp. 95-104. «L'integro, il non-integro e il linguaggio», pp. 105-122. Traducción italiana cfr. 1982.

«Appello e contraddizione», en E. Grassi, *Il colloquio come evento*, a cargo de R. Messori, Nápoles, La Città del Sole, 2002, 243 pp. Contiene: «Identità e differenza del pensiero metaforico», pp. 129-154. Traducción italiana cfr. 1987.

«Lavoro e abbandono», en E. Grassi, *Il colloquio come evento*, a cargo de R. Messori, Nápoles, La Città del Sole, 2002, 243 pp. Contiene: «Il lavoro. Primato del pensiero razionale», pp. 163-203. «Origine. L'appello della natura nel piacere», pp. 204-216. «Colloquio conclusivo, seguito alla relazione di Grassi sull'origine», pp. 217-229. Traducción italiana cfr. 1994.
«El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario (1940)», trad. de Silvia Herce Pagliai, *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2001/2002, 13-14, pp. 19-46. Cfr. 1940 y 1954.
El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental, trad. de Jorge Navarro Pérez, con una «Presentación» de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 2003, 253 pp. Traducción española cfr. 1979.
«Il Brasile», en *Trent'anni di presenza nel mondo*, a cargo de A. Gargano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Quaderni del trentennale, 1975-2005, 8, Nápoles, Tipolitografia G. Giglio, 2005, pp. 699-714.
«Il Cile», en *Trent'anni di presenza nel mondo*, a cargo de A. Gargano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Quaderni del trentennale, 1975-2005, 8, Nápoles, Tipolitografia G. Giglio, 2005, pp. 715-722.

2. **Bibliografía sobre Ernesto Grassi**

ABBAGNANO, Nicola, «Amor mi mosse che mi fa parlare (Ernesto Grassi filosofo di passioni e follia)», *Il Giornale*, Inserto Lettere e arti, 26 de noviembre 1989, p. I.
—, «Non sono strenne», *Il Giornale*, Inserto Lettere e arti, 17 de diciembre 1989, p. II.
ALUNNI, Charles y PAOLETTI, Catherine, «Heidegger, la piste italienne», *Libération*, París, 2.3.1988, pp. 40-41.
ÁLVAREZ DE LINERA Y GRUND, Antonio, recensión sobre Gustavo Bontadini, Carlo Mazzantini, Fausto M. Bongioanni, Annibale Pastore y Ernesto Grassi, *Il compito della metafisica*, Milán, Fratelli Bocca, 1952, *Revista de Filosofía CSIC*, Madrid, octubre-diciembre 1952, XI, 43, pp. 679-680.
AMÀ, Roberta y CERVI, Donatella, presentación de «Rivoluzione e realtà dell'arte», en Antonio Banfi, *Introduzione a Nietzsche. Lezioni 1933-34*, a cargo de D. Formaggio, Milán, ISEDI, 1974, pp. 180-181.
AMOROSO, Leonardo, recensión sobre E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Nápoles 1985, *Teoria*, 1987, 1, VII, pp. 209-212.
—, recensión sobre *Anspruch und Widerspruch*, a cargo de E. Grassi y H. Schmale, Munich 1987, *Teoria*, 1988, VIII, pp. 183-185.
—, «Da Aristotele a Vico. A proposito di Grassi e il mito», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, pp. 61-76.

—, «Vico, Heidegger e la metafisica», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 447-470. Este artículo ha sido publicado con algunos cambios, en Leonardo Amoroso, *Nastri vichiani*, Pisa, Edizioni ETS, 1997, pp. 99-122.

ANCESCHI, Luciano, «L'idea di forma nel Carducci», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 309-316.

APEL, Karl Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963.

ASSUNTO, Rosario, «Attualità di una polemica settecentesca. La prolusione *De nostri temporis studiorum ratione* di Giambattista Vico e la difesa della fantasia nella cultura di oggi», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 289-307.

BAER, Eugen, «Ernesto Grassi e la parola poetica di Paul Celan», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 683-706.

—, «Introduction» a E. Grassi y E. Hidalgo-Serna, «Noetic Philosophizing: Rhetoric's Displacement of Metaphysics *Alcestis* and *Don Quixote*», trad. de E. Baer, *Philosophy and Rhetoric*, University Park 1997, vol. 30, 2, pp. 105-121.

BARCELÓ, Joaquín, «Tradicionalismo y Filosofía», *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile 1979, 1, XVII, pp. 7-18.

—, recensión sobre E. Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghampton/N. Y., 1983, *Trilogía*, Santiago de Chile 1986, 10, VI, pp. 108-111.

—, «Ernesto Grassi y su experiencia sudamericana», *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile 1994, XLIII-XLIV, pp. 17-26.

—, «Ernesto Grassi e la sua esperienza sudamericana», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 241-254.

—, «El lugar de "El drama de la metáfora" en la obra de Ernesto Grassi», *Limes*, 1991-1992, 3-4, Centro de Estudios Clásicos, Santiago de Chile 1997, pp. 35-43.

—, «Ernesto Grassi. Biografía y Bibliografía», *Limes*, 1991-1992, 3-4, Centro de Estudios Clásicos, Santiago de Chile 1997, pp. 12-16.

—, «La confrontación de Ernesto Grassi con Sudamérica», *Revista de Humanidades*, Santiago de Chile 2000, 7, pp. 9-22.

—, «Hermenéutica y ontología: Heidegger y Grassi», en *Amor a la sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larraín*, a cargo de J. Araos San Martín, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2004, pp. 313-327.

—, «Ernesto Grassi y el concepto de humanismo», *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2004/2005, 17-18, 345-370.
BARON, Frank, «Plautus und die deutschen Frühhumanisten», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 89-101.
BARTOLI, Francesco, recensión sobre E. Grassi, *Arte come antiarte, Il verri*, junio 1973, 2, V serie, pp. 134-137.
BARTOLONE, Gino, «Realizzare la filosofia attraverso la parola metaforica. Intervista al professor Ernesto Grassi, protagonista del pensiero contemporaneo ed acuto studioso dell'Umanesimo», *Gazzetta del Sud*, 29.4.1987, XXXVI.
BATTISTINI, Andrea, recensión sobre E. Grassi, *Humanisme et marxisme*, Lausana, 1978, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Nápoles 1979, IX, pp. 202-203.
—, recensión sobre E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, University Park/ Londres, 1980, *Lingua e stile*, Bolonia, octubre-diciembre 1981, 4, XVI, pp. 695-696.
—, «Vico e l'Umanesimo inquieto di Ernesto Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 385-404.
BISIN, Luca, recensión sobre Robert Josef Kozljanič, *Kunst und Mythos. Lebensphilosophische Untersuchungen zu Ernesto Grassis Begriff der Urwirklichkeit*, Oldenburgo, Igel Verlag, 2001, 324 pp.; *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, 2, XCIV, abril-junio 2002, pp. 373-377.
BITTER, Rudolf von, «Der Zwist als Ursprung der Menschheit. Ernesto Grassi eröffnet Vorlesungsreihe in München», *Süddeutsche Zeitung*, Munich 22.5.1991, p. 12.
BIUSO, Alberto Giovanni, «Heidegger e l'Umanesimo», *Alfabeta*, mayo 1986, 84, VIII, p. 14.
BLACK, David W., recensión sobre E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, University Park/Londres, 1980, en *New Vico Studies*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press Inc., 1983, pp. 83-86.
BLUMENBERG, Hans, «Der archimedische Punkt des Celio Calcagnini», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 103-112.
BOLLNOW, Otto Friedrich, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, 1939, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Gotinga 1940, 202, pp. 409-415.
BONELLI, Guido, recensión sobre E. Grassi, *Arte come antiarte, Rivista di studi crociani*, 1973, X, pp. 359-362.
BONO, Maurizio, «Si stampi, disse il Duce. Caso Heidegger. Un retroscena italiano. Intervista con Ernesto Grassi», *Panorama*, 20.3.1988, pp. 122-123.

BONS, Eberhard, *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken. Antirationalismus. Vico-Interpretation*, Munich, Fink, 1990, 261 pp.
—, «Il pensiero di Ernesto Grassi. Una breve sintesi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 75-98.
BORCHMEYER, Dieter, «Eine Philosophie der Phantasie. Ernesto Grassi verteidigt das bildhafte Denken», *Süddeutsche Zeitung*, Munich, 13.10.1979.
BORNSCHEUER, Lothar, «La filosofia nell'orizzonte della tragedia attica. Riflessioni sull'opera di Ernesto Grasi "Il dramma della metafora"», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 527-549.
BOTTIROLI, Giovanni, «Le parole e le cose», *L'indice dei libri del mese*, diciembre 1989, 10, VI, pp. 18-19.
BRÜGGER, Peter A., «Der "andere" Humanismus. Ein Buch von Ernesto Grassi», recensión sobre E. Grassi, *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt, 1986, *Neue Zürcher Zeitung*, 8.1.1987, p. 35.
ČAČINOVIČ-PUHOVSKI, Nadezka, «Bildlichkeit. Grassi und die Folgen», *Synthesis philosophica*, Zagreb 1992, 13, VII, pp. 149-154. Traducción serbocroata «Slikovnost. Grassi i nakon njega», *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1992, 47, XII, pp. 859-862.
CALOGERO, Guido, recensión sobre E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1932, *Giornale critico della filosofia italiana*, julio-agosto 1932, 4, XIII, pp. 304-308.
CANTILLO, Giuseppe, recensión sobre E. Grassi, *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, Reinbek/Hamburgo, Rowohlt, 1973, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1978, VIII, pp. 145-149.
—, «Intorno alla prima recezione del pensiero heideggeriano in Italia», *Criterio, Nuova serie filosofica*, Nápoles 1986, 1, IV, parte I, pp. 22-33 y parte II, pp. 126-143.
—, «Ratio e inventio nell'interpretazione dell'umanesimo», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 371-378.
CARACCIOLO, Alberto, recensión sobre E. Grassi, *Kunst und Mythos*, Hamburgo, 1957, *Rivista di Estetica*, enero-abril 1959, 1, IV, pp. 146-147.
CARCHIA, Gianni, recensión sobre E. Grassi, *Macht des Bildes*, Colonia, 1970, *Rivista di estetica*, mayo-agosto 1971, 2, XVI, pp. 268-271.
CARRAVETTA, Peter, «Retorica ed ermeneutica. Il contributo di E. Grassi», *Paradigmi*, 1990, 24, VIII, pp. 501-519.
CASCAVILLA, Gaetano, «Ernesto Grassi: Dalla "differenza ontologica" al primato della metafora», *Idee. Rivista di filosofia*, 1987, 5-6, pp. 161-169.

—, «La filosofia ingegnosa e la struttura arcaica della storicità. G. B. Vico nell'interpretazione di Ernesto Grassi», en *Vico e il pensiero contemporaneo*, a cargo de A. Verri, Lecce, Milella, 1991, pp. 230-244.

CASSINARI, Flavio, recensión sobre E. Grassi, *Il dramma della metafora*, Nápoles, 1992, *Informazione Filosofica*, Nápoles 1992, 6, III, p. 19.

CASTELLI, Enrico, «Macchiavelli e Bruegel», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 143-147.

Centenario de Ernesto Grassi (1902-2002) (volumen dedicado a Ernesto Grassi), *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2001/2002, 13-14, pp. 14-69.

CHAPARRO CABALLERO, Luis, «La concepción humanista del arte», recensión sobre E. Grassi, *Retorica come Filosofia. La tradizione umanistica*, trad. de R. Moroni, a cargo de M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1999, pp. 198, *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2001/2002, 13-14, pp. 365-370.

—, recensión sobre E. Grassi, *Viaggare ed errare. Un confronto con il Sudamerica*, trad. de Cristina de Santis, a cargo de M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1999, 201 pp., *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2001/2003, 13-14, p. 430.

CIVATI, Giuseppe, *Un dialogo sull'umanesimo. Hans-Georg Gadamer e Ernesto Grassi*, Aosta, Editions L'Eubage, 2003, XII, 172 pp.

—, «Ernesto Grassi: per un'interpretazione dell'umanesimo italiano», *Rinascimento*, XLIII, 2004, pp. 601-618.

CLAUS, Jürgen, «Planet Meer. Zu den Grundlagen einer Kunst Unterwasser», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 335-341.

COLOMER, Eusebio, resención sobre E. Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, 206 pp., *Pensamiento*, Madrid 1997, vol. 53, 206, pp. 335-336.

COMPADRE, C., recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, *Naturaleza y Gracia*, Salamanca 1993, 1, XL, p. 129.

CONTINI, Annamaria, «Esperienza e veritá delle passioni: il Proust di Ernesto Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 603-629.

COTRONEO, Girolamo, «L'inquieto discepolo di Heidegger», *Il Messaggero*, Roma, 27.12.1991, p. 17.

CROCE, Benedetto, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, 1939, *La Critica*, Nápoles 1940, 1, XXXVIII, pp. 39-41. Reimpresión en Benedetto Croce, *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1943, III, pp. 312-315; 1960^2, pp. 406-410.

—, recensión sobre *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, a cargo de E. Grassi *et alii*, Berlín, Küpper, 1940, en B. Croce, *Pagine sparse*, Bari, Laterza, 1943, III, pp. 315-320, 1960[2], pp. 410-415.
D'ACUNTO, Giuseppe, «Ernesto Grassi e l'ermeneutica della parola metaforica», *Il Cannocchiale*, enero-abril 1989, I, pp. 23-43.
—, «Vico, l'Umanesimo, la retorica», *Il Cannocchiale*, 1991, 3, pp.117-129.
—, «L'appello della parola. La rilevanza filosofica del problema della metafora nella *Auseinandersetzung* di Grassi con Heidegger», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 639-653.
DALFEN, Joachim, «Philoktet und Oedipus auf Kolonos. Das Spätwerk des Sophokles und sein zeitgeschichtlicher Hintergrund», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 43-62.
DAMIANI, Alberto M., recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, XV y 207 pp., *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 1997, 7-8, pp. 423-424.
DE RUGGIERO, Guido, recensión sobre E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1932, *La Critica*, 1932, 5, XXX, pp. 375-376.
DI CESARE, Donatella, «Metafora e differenza ontologica: Grassi *versus* Heidegger?», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, pp. 25-48.
—, «Nota sul "Monologo" di Novalis», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 563-586.
DI COSTANZO, Filippo, «Saluto», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 13-15.
DROIT, Roger-Pol, «Le savoir des poètes», recensión sobre E. Grassi, *La métaphore inouïe*, París, 1991, *Le Monde*, París, 12.4.1991, p. 22.
FABRE, Giorgio, «E Bottai usò Heidegger. Intervista con E. Grassi», *L'Unità*, 13.3.1988, p. 17.
FABRO, Cornelio, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, 1939, *Divus Thomas*, 1941, XLIV, pp. 341-343.
FASANO, Tania, recensión sobre *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, 2 vols., *Studi di estetica*, 1996, 14, XXIV, pp. 243-245.
FELSENSTEIN, Walter, «Für Ernesto Grassi», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 343-344.
FIERZ, Charles, «Philosophical Implications of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy?», *Philosophy and Rhetoric*, 1994, 27, pp. 104-120.

FIORDELLISI, Pasqualina, *L'interrogazione sull'umano nella riflessione filosofica di Ernesto Grassi*, tesis doctoral en filosofía moral, Università degli Studi di Nápoles, año académico 1995-96, 243 pp.
FLISFISCH, María Isabel, «Dr. Ernesto Grassi, El humanismo retórico y la primacía de la palabra poética», *Limes*, 1989-1990, 2, pp. 186-187.
FORMENT, E., recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993, 207 pp., *Actualidad Bibliográfica*, julio-diciembre 1993, 60, pp. 279-280.
FOSS, Sonja K., FOSS, Karen A. y TRAPP, Robert, «Ernesto Grassi», en *Contemporary Perspectives on Rhetoric*, Prospect Heights/Illinois, Waveland Press Inc., 1985, pp. 125-151.
FUENTES, Rafael, «La esperanza humanista», recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, 1993, *ABC literario*, 101, Madrid, 8.10.93, p. 19.
GABETTA, Gianfranco, «Il racconto della teoria», *Immediati dintorni*, 1991, pp. 70-72.
GADAMER, Hans-Georg, recensión sobre E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1932, *Kant-Studien*, 1934, 1, 39, pp. 66-70.
—, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, 1939, *Deutsche Literaturzeitung*, Berlín 1940, 61, pp. 893-899.
—, recensión sobre *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, a cargo de E. Grassi, Berlín, Küpper, 1940, *Gnomon*, 1943, 1, XIX, pp. 1-8.
GALIMBERTI, Umberto, «Tra ragione e passione c'è un ponte», *Il Sole 24 ore*, domingo 28.1.1990, p. 24.
GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio, recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, 207 pp., *Estudios Filosóficos*, Valladolid, vol. XLII, 124, septiembre-diciembre 1994, p. 552.
GARIN, Eugenio, recensión sobre E. Grassi, «Der Beginn des modernen Denkens», en *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, a cargo de E. Grassi *et alii*, Berlín, 1940, pp. 36-84, *Giornale critico della filosofia italiana*, mayo-agosto 1943, 3-4, XI, pp. 203-207.
—, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Bari, Laterza, 1966, vol. II, pp. 473-474.
—, «Il platonismo come ideologia della sovversione europea. La polemica antiplatonica di Giorgio Trapezunzio», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 113-120.
—, «Avvertenza all'edizione 1994», en *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. IX-XIX.
GEHLEN, Arnold, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, 1939, *Blätter für deutsche Philosophie*, Berlín 1940, 14, pp. 317-318.
Genio. Ingegno (volumen dedicado a Ernesto Grassi), *Studi di estetica*, Bolonia 1997, III, 16, 403 pp.

GENTILI, Carlo, recensión sobre E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Nápoles, Guida, 1985, *Studi di Estetica*, Módena 1987, 1, XV, pp. 130-134.
—, «Introduzione», en E. Grassi, *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, Nápoles, Guida, 1990, pp. 5-16.
—, «Concezione e funzione del mito nel pensiero di Ernesto Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 51-74.
—, «Ernesto Grassi tra filosofia del mito e demitizzazione», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, pp. 49-60.
—, «Introduzione», en E. Grassi, *Arte e mito*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, pp. 11-53.
GERL, Barbara, «Die Bedingtheit des Ich. Zur Frage des Autobiographishen bei Lorenzo Valla», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 189-208.
GIANNINI, Humberto, «Experiencia y Filosofía. A propósito de la filosofía en Latinoamérica», *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile 1978, 1-2, XVI, pp. 25-32.
GIL, Juan C., recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, 207 pp., *Revista Religión y Cultura*, 186, julio-septiembre 1993, pp. 501-502.
GIUSTINIANI, Vito R., «Umanesimo: la parola e la cosa», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 23-30.
GRAMMATICO, Giuseppina, «Ernesto Grassi, Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica», *Limes*, 1989-1990, 2, pp. 158-163.
—, «Breve historia de la cátedra de honor "Ernesto Grassi"», *Limes*, 1991-1992, 3-4, Centro de Estudios Clásicos, Santiago de Chile 1997, pp. 17-19.
HAAS, Alois M., «Die Macht der Bilder. Zum Tode von Ernesto Grassi», *Neue Zürcher Zeitung*, 31.12.1991.
HEIM, Michael, «A Philosophical Correspondence on Heidegger and Taoism» [tres cartas de E. Grassi], *Journal of Chinese Philosophy*, Honolulu 1984, XI, pp. 324-335.
—, «Grassi's Experiment: The Renaissance through Phenomenology», *Research in Phenomenology*, 1988, XVIII, pp. 233-263.
HESS, Walter, «Versuch über die Freiheit in der Kunst», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 317-333.
HIDALGO-SERNA, Emilio, «Bibliografia di Ernesto Grassi», en E. Grassi, *La metafora inaudita*, a cargo de M. Marassi, Palermo, Aesthetica, 1990, pp. 147-163.

—, «Vorbemerkung» y «Bibliographie Ernesto Grassi», en E. Grassi, *Die unerhörte Metapher*, ed. y trad. a cargo de E. Hidalgo-Serna, Frankfurt, Anton Hain, 1992, pp. 11-12 y 249-271.

—, «Ha muerto Ernesto Grassi, el filósofo del Humanismo», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Barcelona 1992, 133, p. 93.

—, «L'ultima metafora di Ernesto Grassi», en E. Grassi, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, a cargo de M. Marassi, Nápoles, L'officina tipografica, 1992, pp. 173-175.

—, «Grassi y la primacía de la palabra en el humanismo», en E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. VII-XV.

—, «In memoriam Ernesto Grassi», *Synthesis philosophica*, Zagreb 1992, 13, VII, p. 155. Traducción serbocroata «In memoriam Ernesto Grassi (1902-1991)», *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1992, 47, XII, p. 863.

—, «La poetica e l'umanesimo di Octavio Paz», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 755-775.

—, «Bibliografia di Ernesto Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol 2, pp. 777-838.

— y MARASSI, Massimo (eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi. Atti del Convegno Internazionale in memoria di Ernesto Grassi (1902-1991)*, Ischia, 4-6 de octubre 1993, 2 vols., Nápoles, La Città del Sole, 1996, 867 pp.

— y MARASSI, Massimo, «Introduzione», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 9-12.

—, VASOLI, Cesare y MATTIOLI, Emilio, «Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Stiftung Studia Humanitatis. Programma di ricerca e collana di testi e saggi sull'umanesimo», en E. Grassi, *Arte e mito*, a cargo de C. Gentili, Nápoles, La Città del Sole, 1996, pp.7-10.

—, «Presentación», en E. Grassi, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. IX-X.

HIRSCH, Elisabeth F., recensión sobre E. Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton, Nueva York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1983, *Journal of the History of Philosophy*, 1986, 1, XXIV, pp. 122-123.

HORA, Eginhard, «Der Selbstmord des Heros», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 237-246.

—, «Der Philosoph als Reisender. Ernesto Grassi wird 80», *Süddeutsche Zeitung*, Munich, 30.4.1982, p. 16.

— y KEßLER, Eckhard (eds.), *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, 344 pp.

HUELVA UNTERNBÄUMEN, Enrique, «Kunst und Logos. Ernesto Grassis Ästhetik als Vermittlung zwischen italienischer und deutscher Philosophie», *Widerspruch*, Munich 1994, 26, pp. 57-68.

IJSEWIJN, Jozef, «Humanistic Autobiography», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 209-219.

IMAMICHI, Tomonobu, «Pensiero e parola. Un tentativo speculativo sulla retrospettività personale del pensiero», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 721-735.

KAISER, Herbert, «Il problema della metafora vuota in Ernesto Grassi. Un'osservazione sulla sua interpretazione di Jean Paul», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 587-602.

KERÈNYI, Karl, «Pirckheimer und der Humanismus», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 13-22.

KERÈNYI, Magda, «Ingenium contra Ratio», recensión sobre E. Grassi, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein/Ts., Athenäum, 1979, *Neue Zürcher Zeitung*, n.° 106, 8.5.1980, p. 37.

KEßLER, Eckhard, «Autobiographie als philosophisches Argument? Ein Aspekt des Philosophierens bei Cicero und die gegenwärtige Praxis der Philosophie», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 173-187.

—, «L'attività di Ernesto Grassi all'Università di Monaco di Baviera dal 1948 al 1974», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 225-240.

—, «Il vero, il buono e il bello. L'ascesa del bello nella filosofia del Rinascimento», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 325-346.

KIMURA, Bin, «Essere-sé ed essere secondo natura nella schizofrenia», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 707-719.

KONNERSMANN, Ralf, «Zeit für einen Gegen-Aristoteles. Auge blinzt und Ohr erstaunet. Grassis Apologie der Metapher», recensión sobre E. Grassi, *Die unerhörte Metapher*, Frankfurt, Anton Hain, 1992, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.10.1992.

KOZLJANIČ, Robert Josef, *Kunst und Mythos. Lebensphilosophische Untersuchungen zu Ernesto Grassis Begriff der Urwirklichkeit*, Oldenburgo, Igel Verlag, 2001, 324 pp.

—, *Ernesto Grassi. Leben und Denken*, Munich, Fink, 2003, 119 pp.

—, «Ernesto Grassi», *Information Philosophie*, Lörrach, diciembre 2004, 5, pp. 74-79.

KROIS, John Michael, «Comment on Professor Grassi's Paper», *Social Research*, 1976, 3, XLIII, pp. 575-577. Traducción española «Comentario a la ponencia del prof. Grassi», en VV. AA. (Giorgio Tagliacozzo, Director), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, trad. esp. de M.A. Díez-Canedo y S. Mastrángelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 178-180.

KUDSZUS, Hans, «Der italienische Geist und die deutsche Philosophie. Zu dem Vortrag von Prof. Grassi», *Deutsche Allgemeine Zeitung*, Berlín, 15.6.1939, p. 5.

LIMONGELLI, Simona, *Il problema dell'umano nella filosofia di Ernesto Grassi*, tesis doctoral en filosofía, Università degli Studi di Napoli, año académico 2000-2001, 349 pp.

LI VIGNI, Fiorinda, recensión sobre E. Grassi, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milán, Guerini e Associati, 1989, en *Il pensiero del Novecento nelle ricerche dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cargo de A. Gargano, Quaderni del trentennale 1975-2005, 7, Nápoles, Nella sede dell'Istituto, 2005, pp. 43-48.

—, recensión sobre E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1990, en *Il pensiero del Novecento nelle ricerche dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cargo de A. Gargano, Quaderni del trentennale 1975-2005, 7, Nápoles, Nella sede dell'Istituto, 2005, pp. 48-51.

LO BIANCO, R., recensión sobre *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Aesthetica Preprint, 48 (1996), *Studi di estetica*, Bolonia 1998, 17, XXI, pp. 310-314.

LOCCI, Serena, *Il sapere poetico e la filosofia: il Vico di Ernesto Grassi*, tesis doctoral en filosofía, Università degli Studi di Cagliari, año académico 2000-2001, 104 pp.

LOMBARDO, Giovanni, «Ernesto Grassi lettore del "Perì hypsos"», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 505-526.

LORCH, Maristella, recensión sobre E. Grassi, *Renaissance Humanism: Studies in Philosophy and Poetics (1988)*, Binghampton/N. Y., 1988, en *Italian Echoes in the Rocky Mountains*, a cargo de S. Matteo, C. Donatelli Noble y M.U. Sowell, Utah, Provo, 1990, pp. 3-8.

LUPORINI, Cesare, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, Beck, 1939, *Giornale critico della filosofia italiana*, Florencia 1940, 8, XXI, pp. 60-66.

MACCIANTELLI, Marco, «Intervista a Ernesto Grassi», *Incontri*, Bolonia, enero 1986, 1, XVII, pp. 41-49.
MALAGOLI, Edoardo, «A Ischia convegno di studi su Ernesto Grassi», *Il Golfo*, Ischia, 3.10.93, p. 8.
—, «Saluto», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 17-18.
MARASSI, Massimo, «Retorica, storicità ed umanesimo», en E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, a cargo de L. Rossi, trad. de E. Valenziani, Nápoles, Tempi Moderni, 1988, pp. 199-216. Traducción inglesa «Rhetoric and Historicity (An Introduction)», trad. de K. O'Malley, *Philosophy and Rhetoric*, 21.4.1988, pp. 245-259.
—, «Metafora, dramma dell'umanità», *Il Giornale di Napoli*, Nápoles, 3.10.93, p. 3.
—, «Ernesto Grassi e l'esperienza del fine», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, pp. 7-24.
—, «Esperienza e passione. Ernesto Grassi e il problema del fondamento», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 19-50.
—, «Ernesto Grassi e il problema della metafora nel *De nostri temporis studiorum ratione* di Vico», en *Simbolo, metafora e linguaggio nella elaborazione filosofico-scientifica e giuridico-politica*, a cargo de F. Ratto y G. Patella, Acquaviva Picena AP, Edizioni Sestante, 1998, pp. 281-300. Traducción española «Ernesto Grassi y el problema de la metáfora en el *De nostri temporis studiorum ratione*», trad. de J. A. Marín, *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 1998, 9-10, pp. 89-108.
—, «Introduzione», en E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, a cargo de M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1999, pp. 11-27.
—, «Introduzione», en E. Grassi, *Viaggiare ed errare. Un confronto col il Sudamerica*, a cargo de M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1999, pp. 11-26.
—, «La unidad de *res* y *verbum*: metamorfosis y metáfora», en *Metáfora y discurso filosófico*, a cargo de J. M. Sevilla Fernández y M. Barrios Casares, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 61-75.
—, «Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico», trad. de J. M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2001/2002, 13-14, pp. 55-62.
—, «Nota bibliográfica (ensayos de E. Grassi sobre Vico)», *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2001/2002, 13-14, pp. 62-69.
—, «Studia Humanitatis. Ricerche dirette da Cesare Vasoli, Massimo Marassi ed Emilio Hidalgo-Serna», en *Una visione europea della cultura. Ricerche e pubblicazioni. Programmi di ricerca*, a cargo de V. di Cesare, A. Gargano y G. Marotta, vol. I, tomo I, Nápoles, Nella sede dell'Istituto, 2002, pp. 218-223.

—, «Ernesto Grassi», en *Enciclopedia Filosofica*, Milán, Bompiani, 2006 (en prensa).
— e HIDALGO-SERNA, Emilio (eds.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi. Atti del Convegno Internazionale in memoria di Ernesto Grassi (1902-1991)*, Ischia, 4-6 octubre 1993, 2 vols., Nápoles, La Città del Sole, 1996, 867 pp.
— e HIDALGO-SERNA, Emilio, «Introduzione», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol 1, pp. 9-12.
MARRONE, Gianfranco, «L'umanesimo svelato ai sordi», *Il Giornale di Sicilia*, 14.12.1990, p. 25.
MATE, Reyes, «Un modo español de pensar», recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, 207 pp., *El País*, Madrid, 4.9.93, p. 12.
MATHIEU, Vittorio, «I temi di Grassi nei "Colloqui zurighesi"», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 305-314.
MATTIOLI, Emilio, «Retorica e filosofia», recensión sobre E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, University Park y Londres, 1980, *Studi di estetica*, 1983, 3, XI, pp. 133-139.
—, «Ricordo di Ernesto Grassi e Gianfranco Folena», *Testo a Fronte*, Nápoles 1992, 7, V, pp. 43-45.
—, «Apendice: Prefazione alla seconda edizione di "Die Theorie des Schönen in der Antike"», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Aesthetica Preprint, Palermo, 48, 1996, pp. 89-90.
—, «La teoria del bello nell'antichità secondo Ernesto Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 493-504.
—, «Presentazione», en R. Messori y E. Mattioli, *La parola itinerrante*, Estetica, 27, Módena, Mucchi Editore, 2001, pp. 7-14.
MAZZARELLA, Eugenio, «Poesia e filosofia», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 737-753.
MERCIER, André, «Grassi, Ernesto», en *Dictionnaire des Philosophes*, París, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 1.084-1.086.
MESSORI, Rita, «Differire e trasferire. La spazialità del linguaggio metaforico», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 655-681.
—, recensión sobre E. Grassi, *Arte e mito*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, *Poetiche. Letteratura e altro*, Módena 1996, 2, pp. 84-85.
—, «Ernesto Grassi e l'estetica dell'*ingenium*», en *Genio. Ingegno* (volumen dedicado a Ernesto Grassi), *Studi di estetica*, Bolonia 1997, III, 16, pp. 37-64.

—, «Critica e difesa dell'estetico in Ernesto Grassi», en *Un nuovo corso per l'estetica nel dibattito internazionale*, Arezzo, Trauben, 1998, pp. 135-151.
—, «Paesaggio ed esperienza estetica, nota a E. Grassi, *Viaggiare ed errare*, Nápoles, 1999», *Studi di estetica*, Bolonia 1999, 20, XXVIII, pp. 211-222.
—, «Differire e trasferire. Linguaggio metaforico e spazialità in Ernesto Grassi», en R. Messori y E. Mattioli, *La parola itinerrante. Spazialità del linguaggio metaforico e di traduzione*, Estetica, 27, Módena, Mucchi Editore, 2001, pp. 69-89.
—, «Ernesto Grassi e l'estetica dell'*ingenium*», en R. Messori y E. Mattioli, *La parola itinerrante. Spazialità del linguaggio metaforico e di traduzione*, Estetica, 27, Módena, Mucchi Editore, 2001, pp. 91-113.
—, «Ernesto Grassi e la questione dell'umanesimo. L'importanza del *De interpretatione recta* di Leonardo Bruni», en R. Messori y E. Mattioli, *La parola itinerrante. Spazialità del linguaggio metaforico e di traduzione*, Estetica, 27, Módena, Mucchi Editore, 2001, pp. 115-137.
—, *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, Palermo, Aesthetica Preprint, Supplementa, 7, 2001, 234 pp.
—, «Introduzione. L'affettività del colloquio», en E. Grassi, *Il colloquio come evento*, a cargo de R. Messori, Nápoles, La Città del Sole, 2002, pp. 11-39.
MICCOLI, Paolo, «L'Umanesimo, "alba incompiuta" della tradizione latina», *L'Osservatore romano*, 12-13.11.1990, p. 3.
—, «Humanitas e retorica in Ernesto Grassi», *Rinascita della Scuola*, 1991, 6, pp. 429-440.
—, «Una acuta rivisitazione della tradizione umanistica», *Tempo Presente*, 1992, 137-138, pp. 42-45.
MODICA, Giuseppe, «Oltre Heidegger e Vico. Sulla prospettiva filosofica di Ernesto Grassi», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, pp. 77-88.
MONTAÑO MONTERO, Luisa, «La fuerza de la fantasía y la rehabilitación de la tradición humanista retórica», recensión sobre E. Grassi, *El poder de la fantasía*, Barcelona, Anthropos, 2003, 253 pp., *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2004/2005, 17-18, pp. 467-469.
— y SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica, «Humanismo retórico, viquismo y unamunismo», *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2004/2005, 17-18, pp. 413-423.
MOONEY, MICHAEL E., «The tragedy of the rationalistic process», recensión sobre E. Grassi, *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Peter Lang, Nueva York, 1990, *Semiotica, Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 1995, 104, 3-4, pp. 265-276.
MÜLLER, Max, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, 1939, *Philosophisches Jahrbuch*, 1942, 2, 55, pp. 223-225.

MÜLLER, Wolfgang Johannes, «Ereignis. Gespräch. Zum Tod Ernesto Grassis», *Bayernkurier*, 11.1.1992.
NEHER, Michael, «Ernesto Grassi curatore della Rowohlt Deutsche Enzyklopädie. Radici critico-culturali, programmi e primi inizi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 255-287.
NEUBAUR, Caroline, «Poetisch inspirierter Wissenschaftler. Ernesto Grassis Humanismus», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.3.1983, p. 13.
—, «Die Weiterbewegung der Wahrheit. Ernesto Grassi über philosophische Probleme des Humanismus», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30.9.1986, 226, p. 24.
NEUSCH, Marcel, «Grassi contre le rationalisme», recensión sobre E. Grassi, *La métaphore inouïe*, París, 1991, *La Croix*, 5.8.91.
NIEWÖHNER, Friedrich, recensión sobre E. Grassi, *Renaissance Humanism*, Binghampton/N. Y., 1988, *Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen*, Wiesbaden 1990, 2, XIV, pp. 101-102.
NOBÉCOURT, Jacques, «Dopo le documentate rivelazioni dell'ex discepolo Farias. Un Heidegger indecente e servile», *La Stampa*, 22.10.1987, p. 3.
OTTAVIANO, Carmelo, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, 1939, *Sophia*, Nápoles 1938, III, pp. 397-399.
OTTO, Stephan, «Zum Desiderat einer Kritik der historischen Vernunft und zur Theorie der Autobiographie», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 221-235.
PARDO, José Luis, «Prudencia del Pensamiento. Ernesto Grassi reivindica la figura de Giambattista Vico por su oposición al cartesianismo», *El País*, Madrid, 6.2.2000, p. 14.
PAREYSON, Luigi, *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, Sansoni, 1971, pp. 40, 301-302.
PETROVIČ, Gajo, «Grassijeva apologija maštovitog mišljenja i djelovanja», en E. Grassi, *Moć mašte*, Zagreb, Školska knjiga, 1981, pp. 5-19 (prefacio al libro).
—, «Marx, Arbeit und Gelassenheit. Ein Brief an Ernesto Grassi», *Synthesis philosophica*, Zagreb 1992, 13, VII, pp. 103-124. Traducción serbocroata «Marx, rad i opuštenost. Pismo Ernestu Grassiju», *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1992, 47, XII, pp. 821-838. Reimpresión alemana «Marx, Arbeit und Gelassenheit. Ein Brief an Ernesto Grassi», en *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III*, a cargo de E. Grassi y H. Schmale, Munich, Fink, 1994, pp. 235-263.
—, «Lavoro e abbandono. Lettera a Ernesto Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 127-157.

PIETROPAOLO, Domenico, «Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo», *Belfagor*, Florencia 1988, 4, XLIII, pp. 387-402.
—, «Grassi, Vico, and the Defense of the Humanist Tradition», *New Vico Studies*, Nueva York, Atlantic Highlands 1992, 10, pp. 1-10.
—, «Guiseppe Bottai e la fondazione dell'Istituto Studia Humanitatis», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 193-210.
PINCHARD, Bruno, recensión sobre E. Grassi, *La métaphore inouïe*, París, 1991, *Les Études*, octubre 1991.
P. K., «Mort du philosophe italien Ernesto Grassi», *Le Monde*, 26.12.1991, p. 18.
PONS, Alain, «Ernesto Grassi et le fascisme», *Express*, 4.2.1988, p. 80.
—, «Avant-propos», introducción a E. Grassi, *La métaphore inouïe*, París, 1991, pp. I-XII.
—, «Ernesto Grassi», *Enzyclopaedia Universalis*, París 1992, p. 548.
—, «Ernesto Grassi lecteur de Vico», en *Présence de Vico*, a cargo de R. Pineri, Montpellier, Prevue, 1996, pp. 13-31.
—, «Vico e la tradizione dell'Umanesimo retorico nell'interpretazione di Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 437-446. Traducción española «Vico y la Tradición del Humanismo retórico en la interpretación de Grassi», trad. de J. M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2002/2002, 13-14, pp. 47-53.
POPPER, Karl R., «Humanism and Reason», recensión sobre E. Grassi y Th. v. Uexküll, *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Munich, Lehnen, 1950, *The Philosophical Quarterly*, 1952, II, pp. 166-171.
PRETE, Sesto, «Codex Vat. Lat. 3226 and the Text of Terence's *Phormio*», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 79-88.
PRETI, Giulio, recensión sobre E. Grassi, *Dell'Apparire e dell'Essere*, Florencia, La Nuova Italia, 1933, *Sophia*, Nápoles 1935, III, pp. 132-133.
RAITH, Werner, «Humboldts Idee der Sprache als philosophischer Grundgedanke seiner humanistischen Reformkonzeption», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 273-288.
RATTO, Franco, recensión sobre E. Grassi, *Arte e mito*, a cargo de C. Gentili, Nápoles, La Città del Sole, 1996, y VV. AA., *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, 2 vols., 867 pp., *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 1997, 7-8, pp. 409-411.
—, recensión sobre *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, 1996, *International Review*

of Sociology, Roma, marzo 1997, vol. 7, 1, pp. 176-182. Reimpresión *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres, 1997, 31, pp. 236-247.

—, recensión sobre *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, en F. Ratto, *Riflessioni su Vico (e dintorni)*, Nueva York, Ottawa, Toronto, Legas, 2002, pp. 344-353.

RELLA, Franco, recensión sobre E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, Milán, Guerini e Associati, 1989, *La Repubblica. Mercurio, supplemento settimanale di lettere, arte e scienza*, 18.3.1989, p. 17.

RITTER, Henning, «Bildkräftiges Denken. Zum Tode des humanistischen Philosophen Ernesto Grassi», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.12.1991, p. 25.

RIVANO, Juan, «La América ahistórica y sin mundo del humanista E. Grassi», *Mapocho*, 1964, 1, II, pp. 114-131.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Javier, «Regalando ideas», recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, 207 pp., y *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona, Anthropos, 1999, 237 pp., *Culturas, Suplemento cultural*, Sevilla, 23.12.1999, p. 10.

ROELLENBLECK, Georg, «Das Ende des Humanismus im 16. Jahrhundert: Bernardino Baldis *Sonetti Romani*», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 149-160.

ROIĆ, Sanja, «Vico, Grassi e la metafora», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 425-435.

ROSENFIELD, Lawrence W., recensión sobre E. Grassi, *Renaissance Humanism*, Binghampton/N. Y., 1988, *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1990, 4, 23, pp. 320-324.

ROSSI, Lino, «Premessa», en E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, Nápoles, Tempi Moderni, 1988, pp. 5-14.

RUSSO, Luigi, «Grassi e Croce», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 631-638.

— (ed.), *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, Actas del Seminario sobre *Ernesto Grassi e la cultura filosofica del Novecento*, Palermo, 31 de mayo-1 de junio 1996, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, 98 pp.

—, «Presentazione», en *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, a cargo de L. Russo, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, pp. 5-6.

SALZA, Fulvio, recensión sobre E. Grassi, *Arte come antiarte*, *Rivista di estetica*, mayo-agosto 1973, 2, XVIII, pp. 205-208.

SÁNCHEZ, M., recensión sobre E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, 207 pp., *Communio*, 1993, 2-3, XXVI, p. 382.

SANTUCCI, Armando, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bolonia, Il Mulino, 1967², pp. 34-39.
SCHADEWALDT, Wolfgang, «Der Brief bei den Griechen. Ein Instrument des Humanen», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 31-42.
SCHMALE, Hugo, «Lo spirito dei "colloqui zurighesi"», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 315-323.
—, «Presentazione», en E. Grassi, *Il colloquio come evento*, a cargo de R. Messori, Nápoles, La Città del Sole, 2002, pp. 7-9.
SCHMID, R.W., *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, Würzburg, Königshausen Neumann, 1982, pp. 93-97.
SCHWERIN, Marta N.D. von, «Gli anni di fondazione e la prima attività promossa dal Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici di Monaco: un ricordo», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 211-223.
SCKOMMODAU, Hans, «L'Illusion comique. Corneilles vorklassisches Theater», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 161-172.
SCRIVANO, F., recensión sobre E. Grassi, *Arte e mito*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, *Studi di Estetica*, 1998, 17, XXVI, pp. 268-271.
SEEGER, Horst, «Antwort an Ernesto Grassi», *Jahrbuch der Komischen Oper Berlin*, 1969/1970, X, pp. 108-115.
SERRA, Alessandro, «Presentazione», en *Genio. Ingegno* (volumen dedicado a Ernesto Grassi), *Studi di estetica*, Bolonia, III, 16, 1997, pp. 5-7.
SEVILLA, José Manuel, «Nota necrológica. Ernesto Grassi», *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 1992, 2, pp. 3-5.
—, «Vico, Grassi y el humanismo retórico», recensión sobre E. Grassi, *Vico y el Humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, 238 pp., *Culturas, Suplemento cultural*, 4.11.1999, p. 10.
—, «Ayer y hoy de un ideal», *Culturas, Suplemento cultural*, 8.4.1999, pp. 2-3.
—, «Vico, Grassi y el Humanismo», estudio bibliográfico sobre E. Grassi, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona, Anthropos, 1999, 237 pp., *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 1999/2000, 11-12, pp. 381-383.
—, «A mo' d'introduzione. Appunti sulla fortuna di Vico in Spagna negli anni '90», en F. Ratto, *Riflessioni su Vico (e dintorni)*, Nueva York-Ottawa-Toronto, Legas, 2002, pp. 11-26.
—, «Vico, Grassi y el humanismo retórico», en José M. Sevilla, *Tramos de filosofía*, Sevilla, Kronos (Colección Mínima del CIV), 2002, pp. 17-27.

—, «Retórica como filosofía. Ernesto Grassi, Vico y el problema del humanismo retórico», en *Retórica y Discurso, Monte Agudo*, Universidad de Murcia 2003, 3.ª época, 8, pp. 73-106.

—, y PASTOR PÉREZ, Miguel A., «A propósito del centenario de Ernesto Grassi (1902–2002)», *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla 2001/2002, 13-14, pp. 15-18.

SIMONETTA, Marcello, «Un inquieto scolaro di Gentile: Ernesto Grassi», *Idee. Rivista di filosofia*, 1995, 28-29, pp. 287-299.

—, «Filosofia e potere: su Ernesto Grassi», *Intersezioni*, Bolonia, diciembre 1995, 3, XV, pp. 463-471.

—, «Il dramma della metafora. Grassi filologo del poeta», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 2, pp. 551-562.

ŠKORIC, Gordana, «Zum Thema. Zur Erinnerung an Ernesto Grassi», *Synthesis Philosophica*, Zagreb 1992, 1, VII, pp. 81-83. Traducción serbocroata «Uz temu. U spomen na Ernesta Grassija», *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1992, 4, XII, pp. 811-813.

SOETJE, ELENA, «Eidos, logos, pathos. Nota su Ernesto Grassi», *Rivista di Estetica*, 1991, 39, 3, XXXI, pp. 97-103.

Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Humanistische Bibliothek, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, Munich, W. Fink, 1973, 344 pp.

Studi in memoria di Ernesto Grassi. Actas del Congreso Internacional in memoria de Ernesto Grassi (1902-1991), Ischia, 4-6 octubre 1993, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, 2 vols., Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 1-491 y vol. 2, pp. 493-867.

TAGLIACOZZO, Giorgio, «L'istante iniziale della carriera vichiana di Grassi», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 379-383.

—, *The arbor Scientae Reconcieved and the History of Vico's Resurrection*, Atlantic Highlands, Humanities Press for the Institute for Vico Studies, 1993, pp. 121-122.

THURMAIR, Martin, «Das *decorum* als zentraler Begriff in Ciceros Schrift *De officiis*», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 63-78.

TOMMASI, Roberto, *«Essere e tempo» di Martin Heidegger in Italia (1928-1948)*, Milán, Glossa, 1993, pp. 157-163, 170-175.

UEXKÜLL, Thure von, «System und Krise in der leib-seelischen Entwicklung des Menschen», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 257-271.

Un filosofo europeo. Ernesto Grassi, a cargo de L. Russo, Actas del Seminario sobre *Ernesto Grassi e la cultura filosofica italiana del*

Novecento, Palermo, 31 de mayo-1 de junio 1996, Palermo, Aesthetica Preprint, 48, 1996, 98 pp.

VALLI, Donato, «Indirizi di saluto», en E. Grassi y E. Hidalgo-Serna, *Filosofare noetico non metafisico. L'Alcesti e il Don Chisciotte*, Lecce 22-23 marzo 1991, Galatina, Congedo Editore, 1991, pp. 11-13.

VANNI-ROVIGHI, Sofia, recensión sobre E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, Munich, Beck, 1939, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milán 1940, 4, XXXII, pp. 309-314.

VASOLI, Cesare, «Introduzione» a E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Nápoles, Guida Editori, 1985, pp. 7-16. Traducción española cfr. 1997.

—, «Sperone Speroni e il luogo della retorica nel sistema del sapere», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*. Actas del Congreso Internacional en memoria de Ernesto Grassi (1902-1991), Ischia, 4-6 de octubre 1993, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, 2 vols., Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 347-370.

—, «"Acerca de Ernesto Grassi". Introducción a la traducción italiana del libro *Heidegger and the question of Renaissance Humanism*, *Limes*, 1991-1992, 3-4, Centro de Estudios Clásicos, Santiago de Chile, 1997, pp. 45-53. Traducción parcial española, cfr. 1985.

VATTIMO, Gianni, «Grassi tra Vico e Heidegger. Il filosofo morto a Monaco», *La Stampa*, Turín, 27.12.1991, p. 16.

VEGAS, Ferdinando, recensión sobre E. Grassi y Th. von Uexküll, *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Munich, Lehnen, 1950, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, enero-marzo 1951, 1, I, pp. 71-73.

VEIT, Walter, «The Potency of Imagery. The Impotence of Rational Language: Ernesto Grassi's Contribution to Modern Epistemology», *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1984, 4, XVII, pp. 221-239.

—, «Critica radicale della ragione —O l'altro rispetto alla ragione: la sfida della retorica», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 99-126.

VELJAK, Lino, «Rehabilitierung der lateinischen und humanistischen Tradition. Grassi versus Hegel», *Synthesis philosophica*, Zagreb 1992, 13, VII, pp. 183-192. Traducción serbocroata «Rehabilitacija latinske i humanističke tradicije. Grassi *versus* Hegel», *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1992, 47, XII, pp. 885-892.

VERENE, Donald Phillip, recensión sobre E. Grassi, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein/Ts., 1979; y E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, University Park/Londres, 1980, *Philosophy and Rhetoric*, Book Reviews, University Park/Londres 1980, 13, pp. 279-282.

—, «Response to Grassi, Philosophical function of Rhetoric», *Philosophy and Rhetoric*, University Park y Londres 1986, 2, XIX, pp. 134-137.
—, «Philosophical pragmatics», *Archivio di filosofia*, 1987, 1-3, LV, pp. 273-282.
—, «Preface», en E. Grassi, *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Nueva York, Peter Lang, 1990, pp. VII-XIII.
—, recensión sobre E. Grassi, *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*. Preface by D. P. Verene, vol. 3 of Memory Vico Studies, Nueva York, Peter Lang, 1999, XII + 217 pp., *New Vico Studies*, 8, 1990, pp. 99-100.
—, «Prefazione», en E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, trad. de A. Verri, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 19-24.
—, «Ernesto Grassi (1902-1991)», *New Vico Studies*, 10, 1992, pp. 140-141.
—, «Grassi in America», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 289-303.
—, «Prólogo», en E. Grassi, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. de J. Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. VII-XIII.
VERRI, Antonio, «Ernesto Grassi e la rivalutazione dell'Umanesimo», *Discorsi*, 1986, 2, VI, pp. 239-247.
—, «Indirizzi di saluto», en E. Grassi y E. Hidalgo-Serna, *Filosofare noetico non metafisico. L'Alcesti e il Don Chisciotte*, Lecce, 22-23 de marzo 1991, Galatina, Congedo Editore, 1991, pp. 7-9.
—, «Fu Vico a illuminargli la mente», *Il Mattino*, Nápoles, 24.12.1991.
—, «Ricordo di Ernesto Grassi», *Informazione Filosofica*, Nápoles 1992, 6, III, pp. 16-18.
—, «Introduzione all'edizione italiana», en E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini e Associati, 1992, pp. 9-15.
—, «Ernesto Grassi sull'Umanesimo e Heidegger», *Il Veltro*, 1993, 3-4, XXXVII, pp. 305-326.
—, «Ricordo di Ernesto Grassi», en *Storia e Humanitas. Momenti del pensiero filosofico moderno e contemporaneo*, Galatina, Congedo Editore, 1995, pp. 41-45.
—, «Ernesto Grassi, l'Umanesimo e Heidegger», en *Storia e Humanitas. Momenti del pensiero filosofico moderno e contemporaneo*, Galatina, Congedo Editore, 1995, pp. 47-71. Reimpresión, cfr. 1993.
—, «Ernesto Grassi: linguaggio e civiltà in Vico», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 405-423.
VIECHTBAUER, Helmut, *Transzendentale Einsicht und Theorie der Geschichte. Überlegungen zu G. Vicos «Liber metaphysicus»*, Munich, Fink, 1977.
VINCENZO, Joseph, «Discovery of Italian Humanism. The Case of Ernesto Grassi», *Italian Culture*, 1991, VIII, pp. 163-185.

—, «La ripresa grassiana di Vico, l'unità di pietà e sapienza», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 471-491.

VITIELLO, Vincenzo, «Un umanista attento al linguaggio dei poeti. La scomparsa del filosofo Ernesto Grassi», *Il Mattino*, Nápoles, 24.12.1991, p. 14.

WEHOWSKY, Stephan, «Versuche der Vielfalt. Ernesto Grassi 85», *Süddeutsche Zeitung*, Munich, 2/3.5.1987, p. 15.

WESSELER, Matthias, «Philosophie der Humanität? Provisorische Anmerkungen zur Kehrseite einer Medaille», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 247-256.

—, «Phantasie und Wissenschaft. Zu einem neuen Buch von Ernesto Grassi», recensión sobre E. Grassi, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein/Ts., 1979, *Prisma, Zeitschrift der Gesamthochschule*, Kassel 1980, 22, p. 100.

WISSER, Richard, «Die Kunst im Aufbau der menschlichen Welt», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Literaturblatt, 21.3.1958, n.° 68.

—, «Liebe zum Logos. Zum 60. Geburtstag Ernesto Grassis», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3.5.1962, n.° 102, p. 16.

—, «Jenseits des Ästhetischen», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Literaturblatt, 27.7.1963, n.° 171.

—, «Das Mehr-als-Ästhetische der Kunst. Ernesto Grassis Theorien über Wirklichkeit und Möglichkeit als Wesen der Kunst», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Colonia 1965, 2/3, XVII, pp. 62-73, 161-168.

—, «Giambattista Vicos *Neue Wissenschaft* als frühes Modell integrativen Denkens», en *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, 2-9 de septiembre 1968, Viena, 1971, pp. 572-584.

—, «Erinnerung an Ernesto Grassi. Schwerpunkt Kunst und Welt», *Synthesis philosophica*, Zagreb 1992, 13, VII, pp. 125-148. Traducción serbocroata «Sjećanje na Ernesta Grassija. Težište: Umjetnost i svijet», *Filozofska istraživanja*, Zagreb 1992, 47, XII, pp. 839-857.

—, «Vom Geist der Kunst. Ernesto Grassis "Die Theorie des Schönen in der Antike"», *Südwestfunk Baden-Baden*, Kulturelles Wort, 15.9.1993.

—, «Ricordo di Ernesto Grassi. Arte e mondo», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. 1, pp. 159-191.

ZAMBELLI, Paola, «Platone, Ficino e la magia», en *Studia Humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, a cargo de E. Hora y E. Keßler, Munich, Fink, 1973, Reihe I: Abhandlungen, vol. 16, pp. 121-142.

ZECCHI, Stefano, «L'ultimo allievo di Heidegger», *Il Giornale di Napoli*, 27.12.1991, p. 5.

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

Vico y Heidegger fueron los dos grandes autores que marcaron la vida y la obra de Ernesto Grassi, uno de los protagonistas y testigos más singulares del pensamiento europeo y de la cultura del siglo XX. En sus escritos y en su trabajo académico y editorial, luchó siempre por la difusión y reivindicación filosófica de la tradición latina y del Humanismo. Frente al anti-humanismo de Heidegger y a su desconocimiento de las obras de los humanistas, su discípulo italiano nos muestra en este libro el significado especulativo de la palabra poética y de la poesía en algunos textos de Albertino Mussato (1261-1329), Boccaccio (1313-1375), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444) o de Giambattista Vico (1668-1744). El mismo Grassi nos indica cuál es en esta ocasión el objetivo primordial de su reflexión filosófica: «He tratado de mostrar por qué la tesis programática de Heidegger sobre el carácter no literario de la poesía fue desarrollada ya originariamente en el humanismo italiano. Debe reconocerse que aquí comenzó una nueva forma de filosofar que no tiene relación con las tradiciones platónica y aristotélica ni con el último intento racionalista que comenzó con Descartes y que trató de dar un nuevo fundamento a la filosofía y a la ciencia. El pensamiento moderno a partir de la obra cartesiana retornó al esquema tradicional de filosofar e hizo todo lo posible para pasar por alto la tradición humanista». La bibliografía de y sobre Ernesto Grassi que hemos incluido en este volumen responde al deseo de muchos lectores y estudiosos del Humanismo y de la obra de este autor.

ERNESTO GRASSI (Milán, 1902 - Munich, 1991). Doctor en Filosofía, alumno de Blondel y discípulo de Heidegger. Publicó por primera vez en 1947 la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger y enseñó en Friburgo, Berlín, Zurich, Santiago de Chile, Valparaíso y Munich, en cuya Universidad fundó el Centro Italiano de Estudios Humanísticos y Filosóficos y el primer instituto europeo dedicado a la Filosofía e Historia del Humanismo. Es autor de una veintena de libros, tres de los cuales han sido publicados en esta misma Editorial: *La Filosofía del Humanismo* (1993), *Vico y el humanismo* (1999) y *El poder de la fantasía* (2003).

ISBN: 84-7658-784-8
